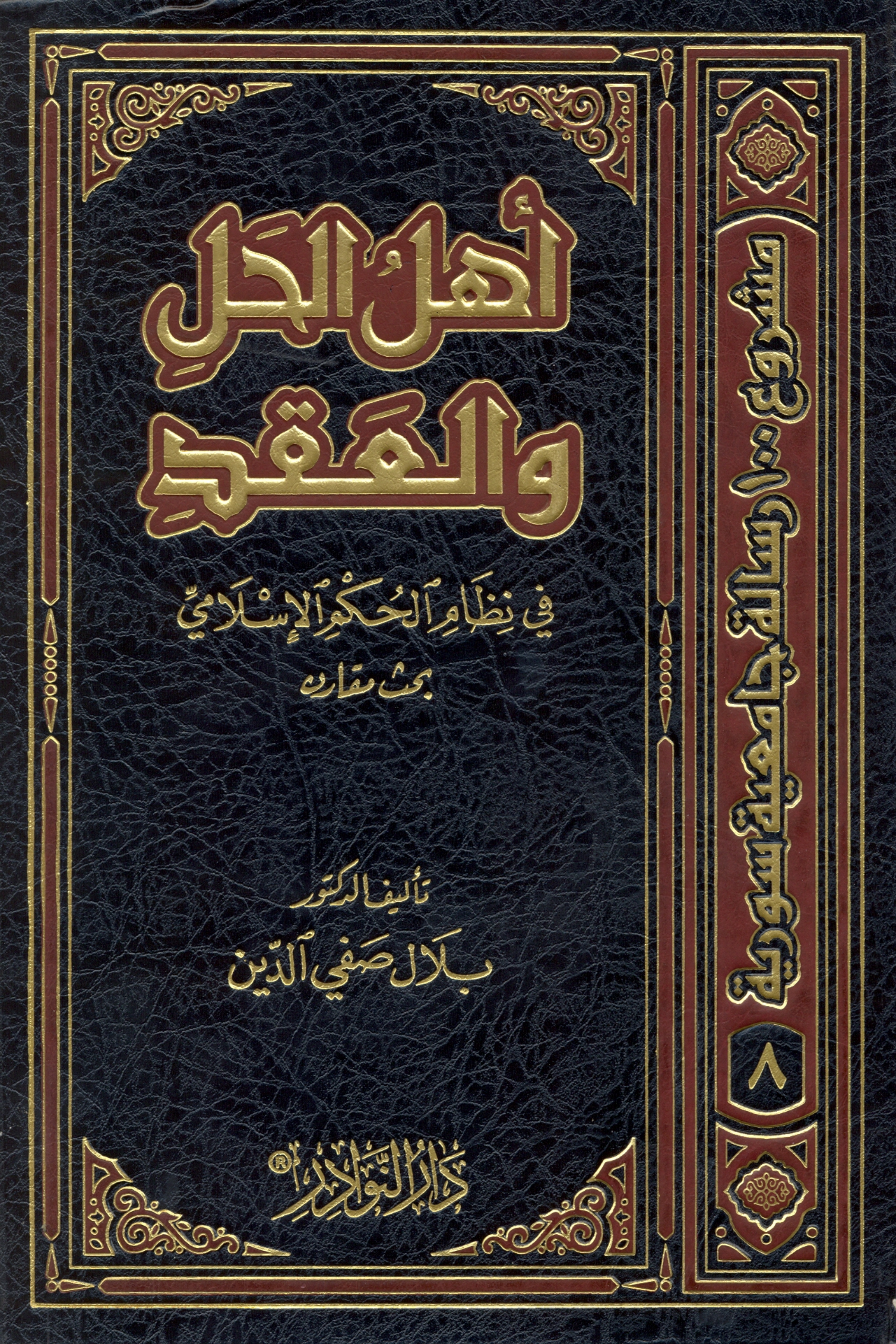
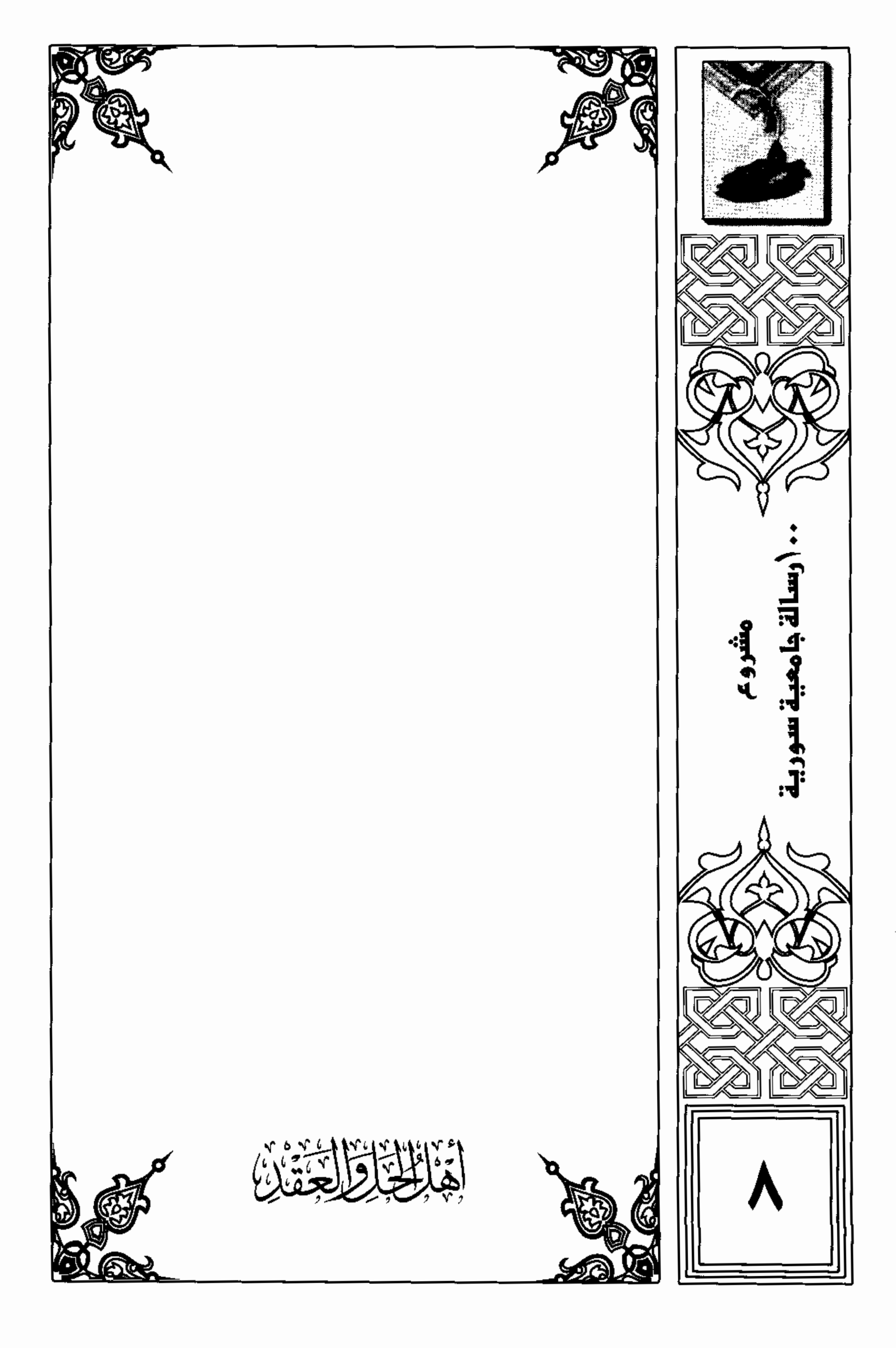

أهل الحل والعقد
في نظام الحكم الإسلامي
بحث مقارن
تأليف الدكتور
بلال صفي الدين
دار النوادر
مشروع ١٠٠ رسالة جامعية سورية
٨


مشروع
١٠٠ رسالة جامعية سورية
٨
أهل الحل والعقد



الطبعة الثانية
١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

ردمك: ٨ - ٠٤ - ٤١٨ - ٩٩٣٣ - ٩٧٨ :ISBN
9789933418048

دار النوادر

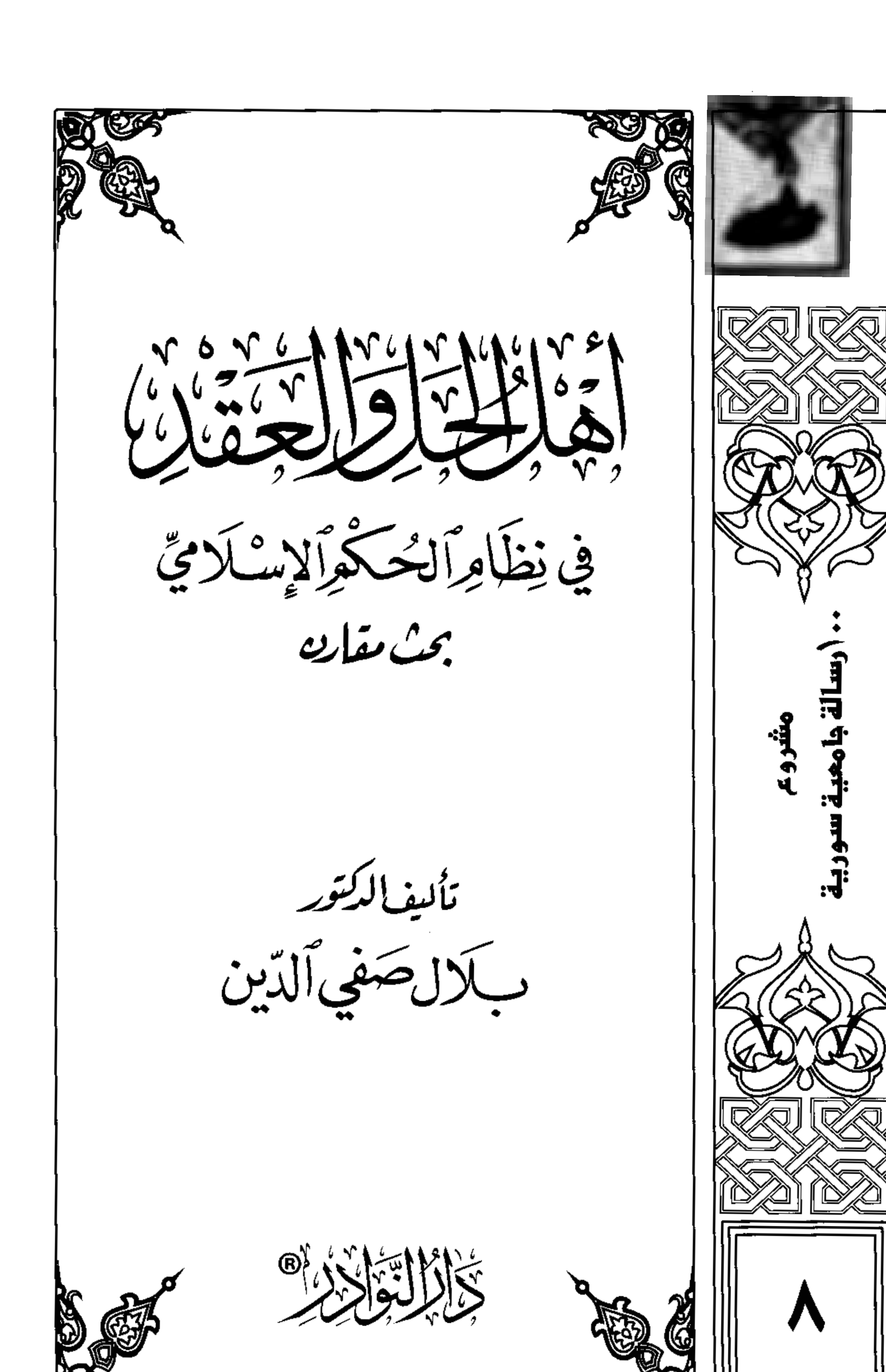
سورية - لبنان - الكويت

مؤسسة دار النوادر م. ف - سورية * شركة دار النوادر اللبنانية ش. م. م - لبنان * شركة دار النوادر الكويتية ذ. م. م - الكويت
سورية - دمشق - ص. ب: ٣٤٣٠٦ - هاتف: ٢٢٢٧٠٠١ - فاكس: ٢٢٢٧٠١١ (٠٠٩٦٣١١)
لبنان - بيروت - ص. ب: ١٤/٥١٨٠ - هاتف: ٦٥٢٥٢٨ - فاكس: ٦٥٢٥٢٩ (٠٠٩٦١١)
الكويت - حولي - ص. ب: ٣٢٠٤٦ - هاتف: ٢٢٦٣٠٢٢٣ - فاكس: ٢٢٦٣٠٢٢٧ (٠٠٩٦٥)
www.daralnawader.com info@daralnawader.com

أسسها سنة: ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م نور الدين طالب المدير العام والرئيس التنفيذي

مشروع ١٠٠ رسالة جامعية سورية

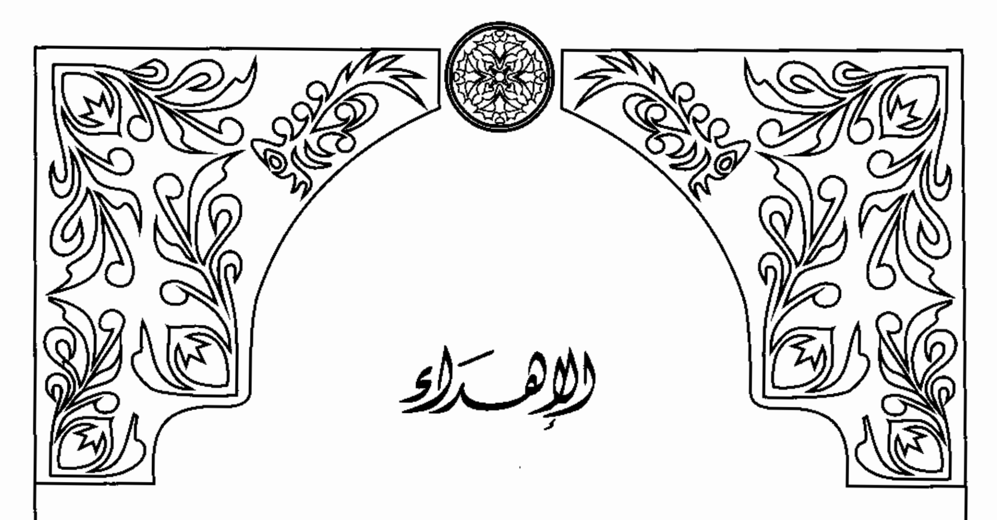
٨


أهل الحل والعقد
في نظام الحكم الإسلامي
بحث مقارن
تأليف الدكتور
بلال صفي الدين
دار النوادر
مشروع ١٠٠ رسالة جامعية سورية
٨



أصل هذا الكتاب رسالة علمية تقدم بها المؤلف للحصول على درجة الدكتوراه في كلية الشريعة/ قسم الفقه الإسلامي وأصوله في جامعة دمشق/ بإشراف الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي، وتمت مناقشتها من قبل: أ د. محمد سعيد رمضان البوطي، مصطفى الخن، وأ د. بديع السيد اللحام، وأ د. محمد الحسن البغا، وحاز بها المؤلف درجة الدكتوراه برتبة امتياز وذلك في سنة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م

الرسالة الجامعية وثيقة تمثل شخصية مؤلفها المنهجية والفكرية، وهو المسؤول الأول عن كل ما يرد فيها من قضايا علمية، وحفاظاً من دار النوادر على ذلك لم تتدخل فيما ترى من المناسب تغييره أو التعليق عليه، حرصاً منها على عدم الإخلال بهذه الوثيقة، أو إبرازها خارج صورتها الحقيقية.



الإهداء

إلى أغنى البشر عن هدايا البشر

إلى الحبيب الأعظم

صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم

رجاء أن أكون ووالديّ وأهلي

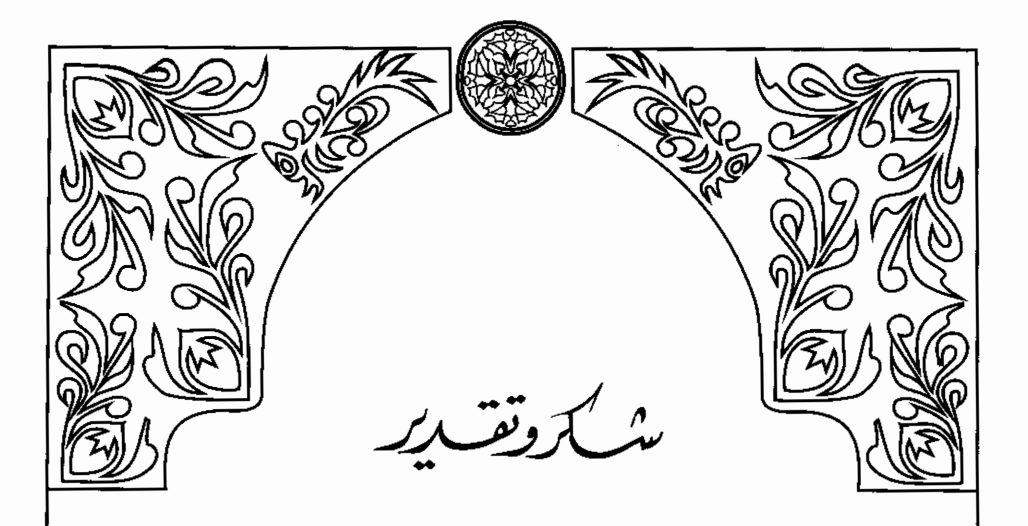
من المقبولين عنده

ومن المقربين لديه

ومن المظَلّلين بلواء حمده







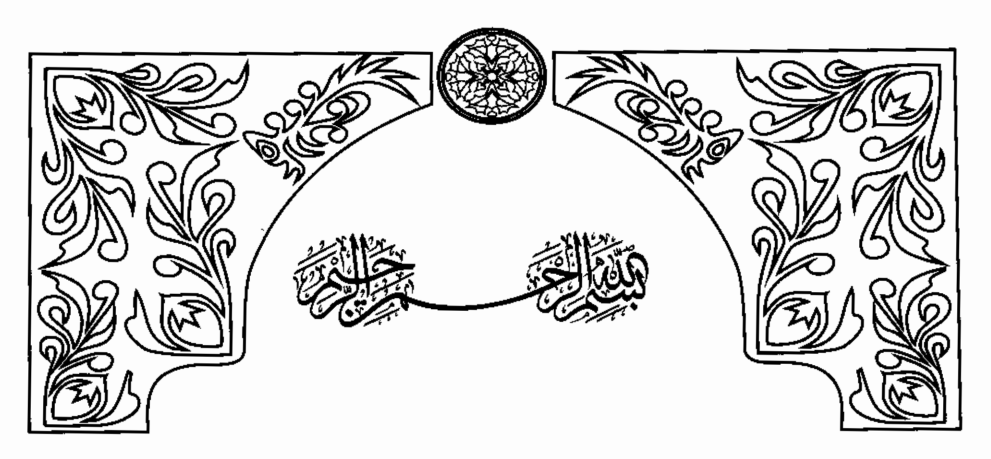
شكر وتقدير

أتوجه بخالص الشكر والعرفان بالجميل للأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي، على تكرمه بالإشراف على هذه الرسالة، وعلى ما أسداه إلي من نصائح قيمة، كان لها الأثر الواضح في إثراء البحث، فجزاه الله عني كل خير.









الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد فإن نظام الحكم الإسلامي من أهم ما ينبغي أن تنصرف أذهان الباحثين في ميدان الفقه الإسلامي لدراسته، سعياً لبناء مؤسساته على أساس شرعي؛ لأن المصالح أو المفاسد الناتجة عن تطبيقه تعم الأمة بأسرها، وتؤثر عليها أكثر مما يؤثر أي موضوع آخر من موضوعات الفقه المتعلقة بحياة الناس.

ويمثل موضوع: **(أهل الحل والعقد)** واسطة العقد في هرم نظام الحكم الإسلامي، المكون من رئيس الدولة، الذي يحتل قمته، والعامة التي هي قاعدته، وأهل الحل والعقد الذين يمثلون العامة، ويعدون وسيلة تطبيق إرادتهم في ميدان الأمر العام.

وقد كنت استشرت ثُلة من الأفاضل والباحثين في دراسة هذا الموضوع، فكانوا ما بين مؤيد لهذه الفكرة، ومشجع على البحث فيها، وما بين صارف عنها، ومعترض على اختيار هذا العنوان بحثاً يقدم لنيل درجة الدكتوراه. وسبب اعتراضهم، بعد تسليمهم بأهمية البحث فيه، هو صعوبة البحث في هذا الموضوع الواقعي، وتهيّب الغوص فيما اشتهر بين العلماء وقوع الاضطراب فيه، بل والرأفة بي، والنصيحة بعدم الإقدام على ما من شأنه وضعي موضع الرمية عند مناقشة البحث . . .

ولكنني توكلت على الله وعزمت على دراسته، لعلمي أنه آن أوان البحث فيه، ولما رأيت من عظيم المكانة التي أولاها العلماء لجماعة أهل الحل والعقد، مع ندرة الدراسات المتعلقة به، بالإضافة إلى تكريم الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي إياي، مشكوراً، بالإشراف على البحث.

وقد اخترت عنواناً مجملاً له، هو:

(أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي ـ بحث مقارن).

وأرى أن للبحث في هذا الموضوع أهمية خاصة تتجلى من خلال ما يأتي:

١ ـ الحاجة إلى إزالة الاضطراب الواسع الذي وقع بين العلماء المعاصرين في تعريفاتهم لجماعة أهل الحل والعقد، وأهمية التمييز بين هذا المصطلح وبين ما يشتبه به من مصطلحات تصدق على جماعات أخرى.

٢ ـ إبراز الوظائف السياسية المهمة المنوطة بأهل الحل والعقد، وبخاصة وظيفتهم في اختيار رئيس الدولة.

٣ ـ تقديم البديل الإسلامي القابل للتطبيق في مسألة تمثيل العامة في اتخاذ القرار في الدولة.

٤ ـ اقتراح الحلول الإسلامية لمعالجة كثير من سلبيات النظم الدستورية الوضعية المستوردة، وبيان الظواهر المَرَضية التي وقع فيها بعض الباحثين في نظام الحكم الإسلامي.

٥ ـ اقتراح النظام المعاصر لهذه الجماعة، سواء على صعيد عناصرها، أو علاقاتها مع ما سواها من المؤسسات، أو كيفية أدائها لوظائفها.

وقد كان المنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج الاستقرائي الغائي التحليلي، الذي أرى أنه المنهج الجدير بالإتباع في الأبحاث الفقهية المتعلقة بموضوعات نظام الحكم الإسلامي.

ويعتمد هذا المنهج الاجتهاد في أحكام الحوادث المستجدة، عن طريق استقراء النصوص الشرعية في الكتاب والسنة، وتفسيرها، والنظر في تاريخ تطبيقات الدولة الإسلامية في هذا المجال، وبخاصة تطبيق الخلفاء الراشدين، للتوصل إلى الحكم الشرعي المحقق لغاية التشريع الإسلامي في جلب المصلحة ودرء المفسدة.

وقد حاذرت خلال هذا البحث من اتباع المنهج التقريري، الذي يدفع إليه شيوع أمر ما، وإلفته بسبب عامل الزمن.

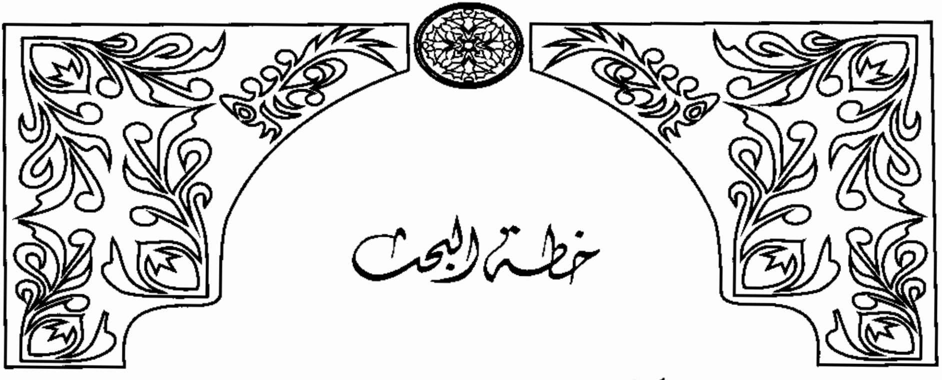
وتتلخص أهم الصعوبات التي واجهتها خلال هذا البحث، في قلة النصوص الواردة في موضوعه، والاضطراب والاختلاف الواقعين بين العلماء في تحديد ماهية هذه الجماعة ووظائفها، وركود تطبيق نظام الحكم الإسلامي بعامة، مما أدى إلى قلة الدراسات في موضوع أهل الحل والعقد.

وقد سهل تتبعَ مواضع ورود هذا المصطلح في المصادر الشرعية، توافر برامج حاسوبية أمكن من خلالها الوصول إلى ما كان يعد عسيراً جداً لولا توافر هذه الوسيلة.

والله أسأل أن يكون هذا البحث مقبولاً عنده، ونافعاً لطالبيه، ومشاركاً في بناء الصرح المعاصر لنظام الحكم الإسلامي. والله من وراء القصد.

بلال صفي الدين
دمشق في: ٣٠/ ربيع الأول/ ١٤٢٣هـ،
الموافق لـ ١٠/ ٦/ ٢٠٠٢م

❐ ❐ ❐



يتضمن هذا البحث تمهيداً وأربعة فصول وخاتمة.

* **فالتمهيد** يعدد ضوابط دراسة موضوع: أهل الحل والعقد، ويبين دواعي الحاجة لوجودهم.
* أما **الفصل الأول** فعنوانه: **مفهوم أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي**. وفيه مقدمة ومبحثان: وقد بحثت في المقدمة نشأة هذا المصطلح، وسبب غموضه. أما **المبحث الأول**: تعريف أهل الحل والعقد، ففيه مطلبان: **أولهما**: لتعريف مفهوم أهل الحل والعقد لغة. **والثاني**: لتعريف أهل الحل والعقد اصطلاحاً في المصادر والمراجع، وفيه أيضاً التعريف المختار لهذا المصطلح. وأما **المبحث الثاني**: المصطلحات المتصلة بمصطلح أهل الحل والعقد، ففيه مطلبان: **أولهما**: يقارن بين المصطلحات الشرعية وبين مصطلح أهل الحل والعقد، ومن المصطلحات المقارنة فيه: أهل الشورى، وأهل الاختيار، وأهل الشوكة، وغيرها. **والثاني**: يقارن بين بعض المفاهيم السياسية المعاصرة وبين مفهوم أهل الحل والعقد.
* أما **الفصل الثاني** فعنوانه: **مشروعية وجود أهل الحل والعقد**. وفيه مبحثان: **المبحث الأول**: الشورى في عصر النبوة والخلافة بين أهل العلم وأهل الحل والعقد، وفيه ثلاثة مطالب: **المطلب الأول**: تطبيق الشورى في العهد النبوي بين أهل العلم وأهل الحل والعقد: ويشتمل على بحث موضوعي النقابة والعرافة. **والمطلب الثاني**: تطبيق الشورى في عهد الخلافة الراشدة بين أهل العلم وأهل الحل والعقد: وفيه دراسة لما يتعلق بموضوع: أهل الحل والعقد في فترة الخلافة الراشدة. **والمطلب الثالث**: أهل الحل والعقد في دول الخلافة الإسلامية بعد الخلافة الراشدة. **والمبحث الثاني**: التأصيل الشرعي للإلزام بقرار أهل الحل والعقد، فيه خمسة مطالب: حكم إقامة أهل الحل والعقد، وإلزام الإمام وإلزام العامة بقرارهم، والمقارنة بين هذا الإلزام وبين إلزام أهل الشورى، وأخيراً مجال الإلزام بقرارهم.

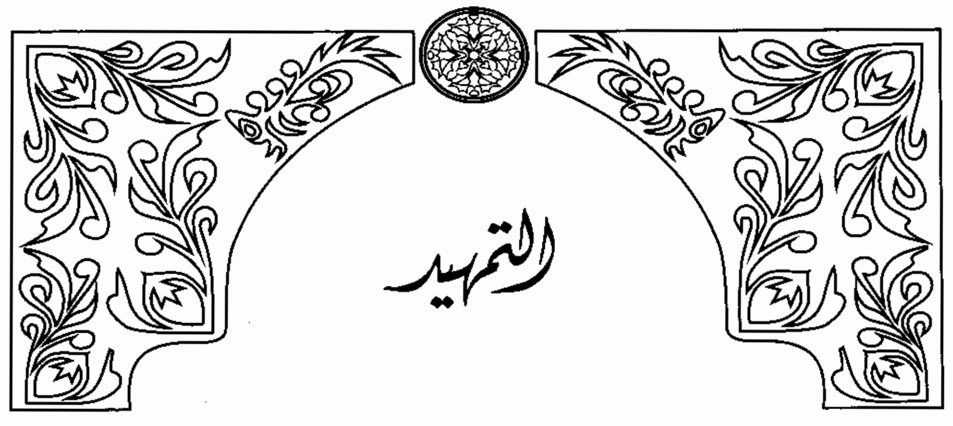
* وأما **الفصل الثالث** فعنوانه: **نظام أهل الحل والعقد. وفيه ثلاثة مباحث: فالمبحث الأول**: أهل الحل والعقد: شروطهم وعناصرهم، وفيه مطلبان: **الأول**: أفرد لبيان الشروط: الإسلام، والذكورة، والعلم بأمور الإمامة، والشوكة، وغيرها. **والثاني**: لبيان عناصرهم: وجوه الناس، والعلماء، وقادة الجيش، وغيرها. **والمبحث الثاني**: يدرس اختيار أهل الحل والعقد، وذلك في مطلبين: **فالمطلب الأول**: يبين طريقة اختيارهم، وهي الانتخاب، وينقد طرق الاختيار الأخرى. **والمطلب الثاني**: يبين مسؤولية الرعية عن اختيار أهل الحل والعقد فيهم. **والمبحث الثالث**: يقترح نظاماً لأهل الحل والعقد في وقتنا المعاصر، وذلك في مطلبين: **الأول**: فيه تفاصيل انتخاب أهل الحل والعقد. **والثاني**: فيه صياغة نظام أهل الحل والعقد في قانون.

* أما **الفصل الرابع** فعنوانه: **مسؤولية أهل الحل والعقد**، وفيه مبحثان: **فالمبحث الأول**: يعالج المسؤولية الدينية لأهل الحل والعقد، ويبين العلاقة بين هذا الموضوع: أهل الحل والعقد وبين موضوع: الهوية، وذلك في مطلبين: يبحث أولهما في تأثير تجربة الغرب مع الكنيسة على هوية البلاد الإسلامية. ويبحث الثاني في اضطراب هوية الدول الإسلامية وأثره في أهل الحل والعقد. **والمبحث الثاني** يبين المسؤولية السياسية لأهل الحل والعقد، وذلك في مطالب ستة: **أولها**: يبحث في وظيفة أهل الحل والعقد في بيعة الإمام. **والثاني**: يبحث في مهمة أهل الحل والعقد عند عهد الإمام لآخر. **والثالث**: يبحث في رقابة أهل الحل والعقد على تصرفات ولي الأمر. **والرابع**: يبحث في عزل أهل الحل والعقد لولي الأمر. **والخامس**: يبحث في مهمة أهل الحل والعقد عند الخروج. **والسادس**: يبحث في مهمة أهل الحل والعقد في التشريع.

* وقد تضمن البحث **خاتمة** فيها أهم النتائج.

* كما أفردت في آخر البحث **فهارس للآيات والأحاديث والآثار والأعلام**.

❐ ❐ ❐



التمهيد

ويتضمَّن موضوعين اثنين:

أولاً ـ نظام الحكم الإسلامي: الصعوبات والمحاذير.

ثانياً ـ الأسباب الداعية لبحث موضوع: أهل الحل والعقد.

إن لكل باب في الفقه الإسلامي ميزاته التي يفترق بها عن بقية الأبواب، فالعبادات، والمعاملات وبخاصة المالية منها، والحظر والإباحة، والجنايات، تميزت بفضل جهود الفقهاء عن بعضها بعضاً، وغدت تُفرد بالتأليف: جملةً بتصانيف تضم جوانب هذه الأبواب كلها، أو تفصيلاً بتصانيف تتعمق في موضوع واحد من موضوعات هذا الباب أو ذاك، ويظهر هذا التبلور بجلاء في باب السياسة الشرعية ونظام الحكم الإسلامي، فقد غدا علماً مستقلاً، وبخاصة عندما بدأ الفقهاء في القرن الخامس الهجري يكثرون من التأليف فيه.

أولاً ـ نظام الحكم الإسلامي ـ الصعوبات والمحاذير:

إن أكثر ما يميز هذا الباب عن بقية أبواب الفقه، موضوعه الذي ينصب على الأمر العام، أمر الدولة الإسلامية التي يعسر جداً أن تطبق أكثر أحكام الشريعة في ظل غياب إشرافها على هذا التطبيق. ولعل ما يميز هذا الموضوع أيضاً كونه مزلقاً للأقدام، لخطورة موضوعه المتعلق بالأمة بأكملها، وهذا ما حدا بأحد أشهر الفقهاء المصنفين في هذا الباب للقول:

«وهذا الكتاب ـ يعني الإمامة ـ على الجملة، قليل الجدوى، كثير الخطر، لا ينجو من يقتحم جراثيمه من تعدي حد النَّصَفَة، إلا من عصمه الله»[1].

ذلك أن هذا الباب تكثر الآراء فيه وتتشعب، وإذا كان الباحثون في بقية أبواب

---

(١) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم: ٦٠.

الفقه يتوقعون أن يُكال لهم المديح والثناء بعد فراغهم من تأليف أحد أبحاثهم، فإن حسب مقتحم هذا العلم أن ينجو من الذم والقدح. وليس هذا بالأمر الغريب؛ لأن ثمة أسباباً أدت إلى هذا التباين في النظر إلى الباحث في هذا الباب والباحث في غيره.

وأهم هذه الأسباب قلة النصوص الشرعية الآمرة أو الناهية في القرآن والسنة، المرشدة لمن يتصدّر للبحث في تفاصيل نظام الحكم الإسلامي.

فالآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتعلقة بهذا العلم تعد نادرة بالمقارنة مع النصوص الواردة في تفاصيل المعاملات المالية، أو العبادات مثلاً.

وهذا أحد مظاهر فضل الله على عباده، وهو في الوقت ذاته مظهر من مظاهر تميز الشريعة الإسلامية، وأحد أسباب قابليتها للدوام.

إن النصوص الشرعية تتوارد بكثرة في المواضيع التي لا يستطيع الإنسان أن يصل إلى القرار الفصل فيها برأيه، ومثال هذا باب المواريث، في حين نجد النصوص الشرعية قليلة معدودة، وعلى شكل مبادىء غير مفصّلة، في الأبواب التي تفرض طبيعة الحياة تطورها وتغيرها، وهل ثمة أظهر من باب السياسة الشرعية ونظام الحكم مثالاً على ما طبيعته التطور والتبدل؟!.

غير أن قلة النصوص التي هي معايير للاجتهاد في هذا العلم، لا تنفي وجود ثوابت فيه لا يُعدل عنها، ومتغيرات تنضوي تحت قاعدة: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان».

إن التمييز بين الثوابت المدلل عليها بنصوص شرعية، من القرآن والسنة القولية والفعلية والتقريرية، والمتغيرات الناشئة عن تطبيق الصحابة فمن بعدهم لهذه النصوص، يعدّ من أهم ما يجب على الباحث في هذا الباب الحذر من نسيانه أو الغفلة عنه، وهاهو أحد أساطين هذا العلم يعلق في هذا الشأن على آخر لا يقل عنه علماً فيقول:

«.. ثم من لم يكن في تأليفه على بصيرة، لم يتميز له المظنون من المعلوم، والتبست عليه مسالك الظنون بمدارك العلوم. وإنما جر إلى هذه الشكاية نظري في كتاب لبعض المتأخرين مترجم بالأحكام السلطانية، مشتمل

على حكاية المذاهب، ورواية الآراء والمطالب، من غير دراية وهداية، وتشوف إلى مُدرَك غاية، وتطلع إلى مسلك يفضي إلى نهاية . . . ، وشر ما فيه، وهو الأمر المعضل الذي يعسر تلافيه، سياقه المظنون والمعلوم على منهاج واحد، وهذا يؤدي إلى ارتباك المسالك، واشتباك المدارك، والتباس اليقين بالحدوس، واعتياص طرائق القطع في هواجس النفوس»[1]، ولا يحتاج ما في هذا النقل من مقدار الاهتمام بالتمييز بين الظن واليقين إلى مزيد تعليق.

ويحسن التذكير بأن نسبة الثوابت من مجموع ما يكوّن نظام الحكم الإسلامي تتناسب مع نسبة النصوص الشرعية في هذا العلم، فالثوابت قليلة بالمقارنة مع المتغيرات، لكنها تشكّل الأساس أو الجذر التي لا يجوز بحال العدول عنه إلى ما سواه من أسس وضعية.

- ومن الأسباب المهمة لصعوبة الخوض في هذا العلم، أنه علم يزكو بالتطبيق؛ ولهذا فإن عُظْم التفاصيل المتوافرة بين أيدي الباحثين اليوم، آتية من تطبيقات الخلفاء الراشدين خلال فترة خلافتهم، في حين لا نكاد نجد اليوم بين الدول الإسلامية مَن يطبّق نظام الحكم الإسلامي بكل جوانبه، بل أكثر ما نجده في هذه الدول هو استيراد للقوانين الغربية، وتبعية للممارسات الأجنبية، مع ما بين مجتمعاتنا الإسلامية والمجتمعات الغربية من بون شاسع في أكثر جوانب الحياة، فسلِ الانبهار بالغرب، والغفلة عن كنوز الشرع لتعلم سبب ما نحن فيه اليوم.
- ومن أسباب صعوبة الكتابة في هذا العلم أيضاً قلة نصوص الفقهاء فيه، وهذا ناتج عن قلة النصوص الشرعية، وعن كون نظام الحكم الإسلامي نظاماً تكثر التصانيف فيه بقدر تطبيق جهاز الحكم له، ويعسر التأليف فيه في ظل غياب هذا التطبيق، لأن التأليف في هذه الحال سيكون أقرب إلى التخيل والمثالية منه إلى العلم، اللهم إلا سعي الكتّاب إلى مواجهة سلبيات النظم الوضعية ببيان ما يحتويه الشرع من حلول لمشكلات الواقع.

---

(١) الجويني معلقاً على كتاب الأحكام السلطانية للماوردي، غياث الأمم: ١٤٠، ولينظر: ٢٠٥ ـ ٢٠٦، ٢٨٩، ودراسة د. عبد العظيم الديب لمنهج الجويني في المقدمة.

إن ما سينتج عن ندرة هذه النصوص هو ندرة في الثوابت والمعايير التي يمكن الاستناد إليها خلال البحث، وندرة في نصوص الفقهاء المبينة لجزئيات موضوعات نظام الحكم الإسلامي، وبخاصة موضوع: أهل الحل والعقد، فإذا أضفنا إلى ما تقدم عدم التطبيق العملي، وعدم الاهتمام بهذه الفئة في أنظمة الحكم المعاصرة، يتبين لنا مقدار الصعوبة المتوقعة أثناء البحث في ماهية هذه الجماعة، أو في وظائفها، أو في نظامها.

غير أن سعي الباحث لتجاوز الصعوبات المتقدمة فيما يكتبه في مواضيع نظام الحكم عامة، وموضوع أهل الحل والعقد بخاصة، يُلزمه فيما أرى أن يكون على ذكر دائم من المحاذير التي قد تجر إليها محاولة التخلص من الصعوبات المعوقة للبحث.

وتتلخص هذه المحاذير فيما يلي:

١ ـ اتخاذ تطبيق الخلفاء وبخاصة الراشدين منهم للنصوص الشرعية العامة في نظام الحكم، دليلاً شرعياً له من الإلزام ما للنص الشرعي ذاته؛ لأن تصرفات الخلفاء الراشدين أثناء فترة خلافتهم لا تعدو كونها جهداً بشرياً لا يُلزم من جاء بعدهم من أولي الأمر، لاحتمال تغيّر الظروف التي صدر فيها التصرف عن الخلفاء الراشدين عن الظروف التي تدعو الحاجة إلى البت فيها اليوم. وإن من يعلم أن تصرف رسول الله ﷺ المبني على كونه إماماً لا يلزم أولي الأمر في ظل اختلاف ظروف الواقعة إلا بالمنهج المتبع المشتمل على المقاصد والمبادىء الموحى بها لا في النتيجة الصادرة عنه عليه الصلاة والسلام، يعلم أن تصرفات الخلفاء الراشدين أولى بهذا الوصف من تصرفات النبي ﷺ المبنية على كونه إماماً لا رسولاً.

وأكثر ما ينبغي التنبه إليه والحذر منه هو عد تصرف الخلفاء الراشدين في أمور الإمامة، وسكوت الصحابة عند صدور هذا التصرف، إجماعاً يُلزم الأمة من بعد؛ لأن هذا الإجماع إجماع على مصلحة، وما كان هذا شأنه يجوز أن يعدل عنه بتغير أي جانب من جوانب هذه المصلحة.

ولعل هذه النقطة كانت سبباً للقطع في مواضع الظن عند بعض الفقهاء الأكابر كما سيرد في هذا البحث عند الحديث عن دخول المرأة في أهل الحل والعقد مثلاً، إذ ثمة من اتخذ من عدم دخول المرأة فيهم زمن الصحابة دليلاً على عدم جواز دخولها فيهم في كل وقت.

٢ ـ رفض كل ما يمت بصلة إلى جهود غير المسلمين في ميدان السياسة والحكم وتطبيقاتهم العملية في هذا الميدان؛ لأنه ليس ثمة مانع شرعي من الإفادة من التجارب الإنسانية عند غير المسلمين، المتمثلة في نظمهم وقوانينهم وأبحاثهم. . ما دامت هذه لا تناقض الشريعة الإسلامية، وذلك بألا ترد على مسألة فيها نص خاص أو ألا تعارض مبدأ أو مقصداً شرعياً عند عدم ورود نص في المسألة أو الحادثة التي يُبحث عن حكمها أو علاجها.

على أن الحاجة داعية إلى تصفح تجارب غير المسلمين؛ لركود تطبيق نظام الحكم الإسلامي مدة استطاع خلالها غير المسلمين أن يجتازوا تجارب استخلصوا من خلالها نتائج غلب على ظنهم صلاحيتها للتطبيق داخل دولهم، فلا ضير من اعتبار هذه النتائج، وتبني ما تدعو الحاجة إلى تبنيه إذا لم يرد فيه نص في الشريعة، وأمكن تأصيله من خلال المبادىء العامة، وغلب على الظن أنه يؤدي إلى مصلحة معتبرة شرعاً.

وهنا يلزم التنبه الشديد إلى عدم التسرع بالتأصيل الشرعي للتجربة الغربية في ميدان السياسة بخاصة، وفي مجالات العلوم والمعارف الأخرى بعامة، بدعوى التشابه، أو سعياً لإثبات سبق الشريعة في هذا الميدان أو ذاك، أو عملاً على إظهار تفوق الإسلام على غيره من المناهج والنظريات. ينبغي على الباحث ألا يقع في هذا المطب الخطير الذي يخدع من قَصَر نظره على أوجه التشابه، وغفل عن أوجه التباين العديدة. ومثال هذا: تسرع بعض الكتاب بتشبيه عقد البيعة في الشريعة الإسلامية بالعقد الاجتماعي الذي تُردّ إليه العلاقة بين الشعب وجهاز الحكم في الغرب، والأخطر عدم بيان من ينحو هذا النحو الفوارق بين العقدين، واختلاف

مصدر كل منهما، والمقصد الذي يُسعى لتحقيقه عند تطبيق هذا وذاك[١]!

إن القوانين في دولنا من بعد سقوط الخلافة العثمانية تابعة بشكل أو بآخر للقوانين الغربية، أو للدول التي رزحت بلادنا تحت استعمارها، فهذا الواقع يضع علماءنا إبان سعيهم لبناء منظومة قانونية مبنية على الشريعة الإسلامية، وشاملة لكافة نواحي الحياة، يضعهم أمام خيارين: **أولهما**: الاستبدال بجميع القوانين السائدة في بلادنا، والبدء بصياغة جديدة لقوانين شرعية. **وثانيهما**: النظر فيما يخالف الشريعة من قوانين، وإحلال الشريعة محل هذه القوانين المخالفة، مع الإبقاء على القوانين السائدة التي لا تعارض الشريعة الإسلامية.

وأرى أن السبيل الثاني أيسر وأدعى للإفادة من جهود الآخرين، ولينظر مثال هذا في القوانين الجزائية السائدة في أكثر الدول الإسلامية، أليس يستوعب أكثر ما هي عليه اليوم مبدأ التعزير في الشريعة الإسلامية؟! فما الضير في بقائها وتأصيلها، وإحلال ما لا يطبق من الشريعة كالحدود مثلاً محل القوانين المخالفة فقط؟

ولينظر إلى جزئيات الدساتير والقوانين الناظمة لعمل مؤسسات الحكم في البلاد الإسلامية، أليس يستوعب أكثرها نظام الحكم الإسلامي بمبادئه ومقاصده وإناطته ما يجوز من نظام الحكم بما يحقق مصلحة الأمة ولا يعارض كليات الشريعة؟!

٣ ـ تأسيس نظام الحكم والقوانين بعامة على أسس وضعية: إن أهم ما ينبغي التأكيد عليه في سياق الحديث عن الاستبدال بالقوانين المخالفة للشريعة الإسلامية، أن يكون المنطلق والأصل الذي تنبثق منه محاولاتنا لصياغة القوانين هو السعي لتطبيق الشريعة الإسلامية، وعدها الدستور الذي لا يجوز بحال مخالفته أثناء التقنين، سواء في الجانب الدستوري أو في الجانب الجزائي أو المالي أو غيرها؛ لأن

---

(١) من أهم ما يميز عقد البيعة في الشريعة الإسلامية عن العقد الاجتماعي عند روسو، أن الأول عقد حقيقي، يقوم على إيجاب وقبول، وصفقة تعاقد، والإمام وأهل الحل والعقد طرفا العقد فيها، في حين لا يعدو العقد الاجتماعي عند روسو كونه عقداً مفترضاً غير واقعي، تصوره روسو ليرد إليه أصل العلاقة بين الحاكم والمحكومين. وسيأتي مزيد بيان لهذه النقطة عند بحث وظيفة أهل الحل والعقد في بيعة الإمام.

الفرق شاسع بين أن تكون قوانين بلد إسلامي غير معارضة في جزئياتها للشريعة، ولكنها تستند إلى أصل وضعي، وبين أن تستند إلى أصل شرعي.

ويجب العلم أنه لا يعد نظام الحكم شرعياً إلا بالنص على أن الشريعة هي أصل القوانين، وأن كل قانون يخالف الشريعة قانون لاغ، تطبيقاً للمشروعية أو المرجعية الإسلامية التي دل عليها قوله ﷺ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»[1]. وهذا ما يسمى اليوم: مبدأ دستورية القوانين.

٤ ـ صدور الأحكام عن ردة الفعل تجاه واقع أنظمة الحكم السائدة: يجب على الباحث في ميدان نظام الحكم الإسلامي، ألا يحدوه واقع أنظمة الحكم الوضعية وقوانينها، أو واقع الممارسة السياسية في هذه الدولة أو تلك، أو سوى ما تقدم من واقع يعيشه، أو تجارب مر بها وتركت آثارها عليه، يجب ألا يدفعه هذا إلى محاولة تأصيل إسلامي لمبادىء علمانية أو وضعية تعالج واقعه الذي يفر منه، بل الواجب عليه أن يسعى لإيجاد الحلول الإسلامية المستندة إلى النص الشرعي والمستأنسة بالتاريخ والتجارب الإنسانية، ولن يعدم هذه الحلول الإسلامية الأصيلة باحث يضم إلى علمه بقواعد استنباط الأحكام الشرعية، إدراكاً للواقع الذي يعيش فيه، وحكمة في تقدير جلب المصالح للأمة ودفع المفاسد عنها.

ومثال ما تقدم: محاولة تأصيل السيادة المطلقة للأمة لمعالجة واقع استبداد حاكم أو ظلمه، ولعل من ينحو هذا النحو أشبه بمن يستجير من الرمضاء بالنار؛ لأنه يفر من واقع لا يرضي الله، إلى ترسيخ قوانين أو أنظمة تكفل بقاء ما لا يرضي الله تعالى.

٥ ـ الغفلة عن تقدير مصالح الأمة المعتبرة شرعاً: تتفاعل في نظام الحكم الإسلامي الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة بالواقع المتغير، وتصدق هذه المقدمة في كل ما يتعلق بالفقه الإسلامي، ولكنها تظهر بجلاء في نظام الحكم، سواء في

---

(١) متفق عليه، البخاري: الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، رقم: ٢٥٥٠، ٢/ ٨٩٨، ومسلم عن عائشة: الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة، ورد محدثات الأمور، رقم: ١٧١٨، ص: ٧٦٢.

مجال تطبيقه من قِبَل أولي الأمر في الدولة الإسلامية أم في الاجتهاد والكتابة فيه من قبل العلماء والباحثين.

فالواجب على أولي الأمر المتصدرين لتطبيق نظام الحكم الإسلامي، والواجب على الباحثين فيه أن يكونوا على ذكر دائم لما يحقق مصلحة الأمة على الوجه المعتبر شرعاً.

وقد يقال: ما الفائدة من ذكرك مصلحة الأمة ما دامت النصوص الشرعية تضمن مصلحة الأمة في حال تطبيقها؟! والجواب هو ما تقدم من كون أكثر مبادىء نظام الحكم الإسلامي التي هي معايير لشرعية تطبيقه ولصواب الاجتهاد فيه، عامة، ولهذا تختلف الأنظار في الاجتهاد فيها بناء على خبرة كل باحث في هذا المجال، فناسب أن تكون مصلحة الأمة معياراً للأخذ بأحد مدلولات الاجتهاد، وأن يُناط صواب الاجتهاد بمقدار تحقيقه لهذه المصلحة.

فإن قيل: إن النظر إلى هذه المصالح قد يختلف بين المتصدين لهذا الشأن! يُقال: لن تغيب معايير تمييز مصلحة الأمة على ذي علم وحكمة، والموفَّق من وفقه الله، ومازال ميدان السياسة والأمر العام مشتهراً بأن الاختلاف فيه لا عاصم فيه من الجنوح والخطأ إلا الله عز وجل.

والمثال الآتي يبين مصداق هذه الكلمات:

إذا عُرض موضوع ولي الأمر الظالم بين الناس: علمائهم وعامتهم، ترى للناس فيه طريقتين للتفكير، لكل منهما أسبابها وبواعثها من خبرة وقراءة، بل وطريقة تربية، ويستدل متبع كلٍ من هاتين الطريقتين بما يراه مرجحاً لتوجهه، فيتمسك أتباع الطريقة الأولى بالأقوال التالية وما في معناها:

حاكم ظالم خير من لا حاكم، ومراد الله من خلقه ما هم عليه، ولو اطلعتم على الغيب لاخترتم الواقع.

ويستدل من ينحو المنحى الآخر بأقوال من قبيل:

«إن الناس إذا رأوا الظالم ولم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله

بعذاب[1]»، ويكل أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وفي سياق الجدل بين معتنقي الوجهتين تجد الأولين يؤكدون على الأخذ بالأسباب في رد الظلم، وعلى عدم السلبية، وتجد الآخرين يسلّمون بوجوب اتباع الحكمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومع ذلك لم تتحد التصرفات الصادرة عن هذين الفريقين في يوم من الأيام، وما زالوا متباينين مختلفين، وهذا ما يدعو للتأكيد على ألا عاصم للمرء في هذا الأمر إلا أن يتداركه تسديد الله عز وجل وتوفيقه.

وبعد فإني لم أقدم هذه الصعوبات، ولم أثنِّ بهذه المحاذير إلا لأقدم معياراً لي أثناء كتابتي في هذا الموضوع الذي تظهر هذه الصعوبات فيه بأجلى مظاهرها، ويجب على الباحث فيه أن يتنبه لهذه المحاذير أنى يمّم وجهه خلال بحثه وكتابته.

ثانياً ـ الأسباب الداعية لدراسة موضوع: أهل الحل والعقد

جرت العادة في مصادر الفقه الإسلامي على تقديم التعريف أو الماهية في أول كل باب من أبوابه، ويمضي أكثر الكتاب في مواضيع الفقه الإسلامي اليوم على هذا النحو، وبخاصة إذا كان موضوع الكتابة باباً فقهياً مستقلاً كالبيع أو الربا أو أحد الحدود.

وقد حسبت أول الأمر أن بإمكاني أن أنحو هذا المنحى، فيكون في منهج المتقدمين لي أسوة حسنة، ولكنني ما إنْ بدأت أعرض ما وصلت إليه من تعريفات الفقهاء لأهل الحل والعقد حتى توقفت؛ لأن هذا الموضوع له خصوصيته النابعة من كونه غامض الماهية، غير متبين المعالم، يفتقد الباحث فيه المعايير التي يحاكم إليها كلام من سبقه، أو أدلى بدلوه في محاولة للتعريف بأهل الحل والعقد، فرأيت أن من المناسب أن أمهد ببعض الأفكار التي رأيت أنها تصلح لتكون معايير هادية خلال تصفح كلام السابقين، وعساها تجيب عن السؤال الأساسي في هذا البحث: لماذا

---

(١) الترمذي عن أبي بكر يرفعه: الفتن، باب ما جاء في نزول العذاب إذا لم يغير المنكر، رقم: ٢١٦٨، ٤/ ٤٦٧، قال الترمذي: وفي الباب عن عائشة وأم سلمة، والنعمان بن بشير، وعبد الله بن عمر، وحذيفة، وهذا حديث صحيح، وأبو داود عن أبي بكر يرفعه: الملاحم، باب الأمر والنهي، رقم: ٤٣٣٨، ص:٦٠٩، وابن ماجه عن أبي بكر يرفعه أيضاً: الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، رقم: ٤٠٠٥، ص: ٥٧٦.

أهل الحل والعقد؟، فإذا أمكنت الإجابة عن هذا السؤال أمكن بعدها عرض السؤال اللاحق: مَنْ؟ الذي يبحث في ماهيتهم، ثم: كيف؟ الذي يبحث في آلية عملهم، وما يتعلق بنظامهم، ثم ماذا؟ الذي يبحث في وظيفتهم.

فإذا أجيب عن الأسئلة الأساسية المتقدمة أمكن غالباً تصور البناء المكون لهذه الجماعة التي تعد من أهم لَبِنات هيكل نظام الحكم الإسلامي.

١ ـ عدم توسع الفقهاء في بحث موضوع أهل الحل والعقد:

يُلاحِظ الباحث أن ما أفرده الفقهاء من صفحات لبحث موضوع أهل الحل والعقد يعد قليلاً بالمقارنة مع إسهابهم في عرض مواضيع أخرى في نطاق العبادات أو المعاملات[1]، كما يلاحظ أن الفقهاء أقروا نظام أهل الحل والعقد، وأناطوا بهذه الجماعة مهام جسيمة، أهمها ما اتفقوا عليه من كون هذه الجماعة تختار إمام المسلمين، فلماذا لم يتوسع الفقهاء في بحث هذا الموضوع مع إقرارهم بأهميته البالغة؟

أرى أن سبب عدم توسعهم في الكتابة عن أهل الحل والعقد يتلخص فيما يأتي:

أ ـ عدم ظهور مشكلة المرجعية الإسلامية، أو المشروعية الإسلامية في زمانهم، فقد كانت دولة الإسلام تعلو فيها كلمة الشرع على كل كلمة، وحتى في غياب التطبيق الأمثل لنظام الحكم الإسلامي، كان الهدف الذي يُسعى إليه باتفاق هو إعلاء كلمة الله وتطبيق شرعه.

ثم إن دولة الخلافة زالت، وبدأت الأفكار الوافدة: الشرقية والغربية، تطرق أبواب المجتمعات الإسلامية، وبدعم من مصادر هذه الأفكار وبخاصة في فترات

(١) وقد انعكس ذلك على المصنفات الفقهية الحديثة، إذ يلاحظ أن بحث أهل الحل والعقد في الموسوعة الفقهية الكويتية يقع في صفحتين فقط، وبحث الشورى يقع في ست صفحات، وبحث الإمامة الكبرى بكافة فروعه يقع في ثمان عشرة صفحة، في حين أفردت ثمان عشرة صفحة لبحث: قضاء الحاجة.
لينظر د. جمال عطية: التجديد الفقهي المنشود، في كتاب: تجديد الفقه الإسلامي بالاشتراك مع أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي.

الاستعمار، نشأت جماعات داخل الدول الإسلامية لا تعترف بالمرجعية الإسلامية هدفاً يُسعى إليه، واستبدلت به أفكارها المستوردة، ووصل بعض معتنقي هذه الأفكار الدخيلة سدة الحكم في بعض الدول الإسلامية بطرق، أقل ما يقال عنها: إن الشورى منها براء، وسيطروا على مراكز القوى في الدول وأهمها الجيش، وبدؤوا بتسيير البلاد على وفق أفكارهم، بما يناقض توجه أكثر الناس في هذه البلاد، فنشأ إذ ذاك ولأول مرة في تاريخ الدولة الإسلامية خلاف على الأساس الذي تقوم عليه الدولة وتستمد سيادتها منه. وبدأ العلماء والباحثون ينظرون في أجدى الوسائل للعودة إلى المرجعية الإسلامية مصدراً للنظم ومعياراً لحسن الأداء، وأدركوا أهمية وجود جماعة تمتلك القدرة على العمل للعودة إلى هذه المرجعية، وترك ما سواها، جماعة تمثّل العامة المطالبة بالعودة عن المرجعيات الدخيلة، فبرزت فكرة الاهتمام بجماعة أهل الحل والعقد، وأهل الشورى، كونها القادرة على ضمان هذه العودة.

إن ما قدمته من ظروف يُظهر في وقت واحد سبب تصاعد الاهتمام بهذه الجماعة اليوم، وتزايد الدراسات والأبحاث فيها، كما يبين أن مشكلة المرجعية الإسلامية لم تكن قد ظهرت لدى الأولين، وبالتالي لم تبرز أهمية أهل الحل والعقد عندهم بروزها في واقعنا اليوم.

ب ـ أداء أجهزة الحكم المثالي أو المقبول على أقل تقدير في أكثر فترات الخلافة الإسلامية، فقد كان الشغل الشاغل لأكثر الخلفاء هو التصدي للعدو الخارجي، وامتداد الفتوحات الإسلامية، وقد أنجزوا في هذا المجال النتائج التي لا تغيب عن ناظري منصف، وحتى مع غياب الشورى في نطاق تداول الإمامة في فترات من زمن الخلافة، كانت الشورى في باقي الميادين ظاهرة النتائج، بدليل التقدم العلمي والفكري، واتساع نطاق الفتوحات، وتزايد المؤلّفات وانتشارها، مما يبعد قيامه في ظل غياب الشورى.

أليس من المصلحة أن يُبرَز موضوع الشورى وأهل الحل والعقد، ويفتح بابه على مصراعيه، في ظل ما يُرى هنا وهناك من بُعد جهاز الحكم عن مصلحة الأمة

وآمالها في تطبيق شرع الله، واستعادة ما فقدت من مكانة وعزة وأراض وغيرها؟!

ولينظر مصداق هذه الفكرة في شيوع الحديث عن الشورى بين العلماء والباحثين كلما ألمت بدولة من دول العالم الإسلامي مصيبة ناتجة عن عدم تطبيق هذا المبدأ الإسلامي، وتصفح العناوين الكبرى في المجلات والجرائد والندوات المنعقدة خلال أزمة الخليج الثانية، ومدى ازدياد الحديث عن الشورى يؤكد ما تقدم.

ج ـ تطور الدولة وكثرة الدراسات المتعلقة بها: إن شأن كل شيء أن يبدأ وليداً ثم يكبر، وهذا هو حال الدراسات في شأن الدولة ونظام الحكم الإسلامي، فقد بدأ ارتجالاً بعد وفاة النبي ﷺ وبيعة أبي بكر رضي الله عنه[1]، وكانت بيعته فلتة ـ فجأة من غير تردد وتدبر ـ وقى الله شرها، ثم نضجت التجربة، وتراكمت المعارف في موضوع نظام الحكم، فكان من الطبيعي أن يكمل مسيرة الدراسات في نظام الحكم كل خلف عمن سبقه. وإذا أدت هذه الأسباب المذكورة هنا إلى عدم العناية بموضوع أهل الحل والعقد عند المتقدمين، فلا أقل من أن يتنبه الباحثون اليوم لبذل المزيد من الجهد لزيادة الدراسات حول هذه الجماعة.

وسيأتي تعليل الفقهاء لتعذر اجتماع أهل الحل والعقد، وردهم سببه إلى العسر الشديد الملاحظ آنذاك، وقد انتفى هذا العذر في ظل سهولة الانتقال والاجتماع وتوافر وسائله، فالمعقول أن ينعكس هذا التطور الزمني على اهتمام الباحثين ببناء ما كان بناؤه متعذراً في ظل غياب ما بات اليوم بمتناول اليد.

ثم إن الواقع كان يشترك إلى درجة كبيرة في بيان مفهوم أهل الحل والعقد، والفئات التي تتكون منها هذه الجماعة، ولكن مقدار اشتراك الواقع في إظهار معالم هذا المفهوم، أصبح اليوم أقل بكثير مما كان عليه قديماً، بسبب فقدان روابط القبيلة،

---

(١) أبو بكر الصديق: (٥١ ق. هـ ـ ١٣هـ = ٥٧٣ ـ ٦٣٤م) عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر التيمي القرشي، أبو بكر، أول الخلفاء الراشدين، وأول من آمن برسول الله ﷺ من الرجال، حارب المرتدين ومانعي الزكاة، وافتتحت في أيامه بلاد الشام وقسم كبير من العراق، توفي في المدينة. (الأعلام: ٤/ ١٠٢، الرياض النضرة: ١/ ٧٣ ـ ٢٦٥).

واتساع المدن، وهيمنة فكرة المواطنة، التي قُصر معناها على التبعية للدولة وجهاز الحكم فيها، مع إهمال معنى الجنسية الإسلامية الذي يجب أن يتكامل مع معنى المواطنة.

إذن فالإمكانات المتاحة اليوم لاستطلاع رأي الناس وتوجههم، مما كان يعد عسيراً جداً في العصور المتقدمة، تُظهر مدى الحاجة إلى زيادة الجهود المبذولة في استبيان المكنون من خفايا مصطلح: أهل الحل والعقد بقدر أكبر مما كان يبذل في العصر الذي لم تتوافر فيه الآليات المتاحة اليوم.

د ـ اتصال العالم الإسلامي بالغرب وظهور الدراسات المقارنة: لا يخفى على الباحث في نظام الحكم الإسلامي، أن كثيراً من الدراسات الإسلامية لا يثيرها إلا واقع تطبيق الغرب لها، وواقع تبعية أكثر دول العالم الإسلامي للأنظمة الغربية، فيتصدر والحال هذه باحثون وعلماء ليبينوا مدى شرعية الأنظمة الغربية المطبقة في بلادنا، أو لبيان نظائرها الأصيلة من خلال النظر في الذخيرة الفقهية التي أبدعها العلماء المسلمون، واستنباط البدائل من المصادر الأصلية للتشريع الإسلامي. ولعل هذا من خير ما يبين أسباب ازدياد الدراسات في موضوع الشورى وأهل الحل والعقد والتمثيل والانتخاب والديمقراطية وما شابهها من عناوين وموضوعات.

٢ ـ مصطلح أهل الحل والعقد بين المؤيدين والمعارضين:

ربما يصطدم عنوان أهل الحل والعقد بمعارضة متخذي التجربة الغربية معياراً للمقبول والمردود، وربما أسدى بعضهم النصيحة بحسب ظنه حين يقترح الاستبدال بهذا العنوان عناوين عصرية كالديمقراطية والمجتمع المدني وحكم الشعب.. الخ. لقد استطاعت التجربة الغربية مدعومة بإعلامها وأبواقها أن تطفو بمصطلحاتها وتعبيراتها، ولكن ما يهم الباحث في نظام الحكم الإسلامي هو مقدار تحقيق مقصد الشرع ومصلحة الأمة، فإذا وجد أن المقصد يتحقق من خلال إبراز مصطلح قديم فبها ونعمت، وإن وجد أن تبني مصطلح غربي يحقق المقصود فلا حرج من أخذه به.

إن البحث عما ينفع من المصطلحات في نظام الحكم اليوم يجب أن يأخذ بالاعتبار ظروف نشأة المصطلح أو الفكرة أو التطبيق، والنتائج المتوقع صدورها بعد إعادة إبرازها. وبناء عليه ليس من الموضوعية والمصلحة أن ننقل تجربة الغرب إلى دولنا متغافلين عن كل ما يثقل هذه التجربة من ظروف نشأتها، ودوافع تطبيقها، وما يتبادر إلى الأذهان عند سماع مصطلحاتها.

وليس من المصلحة الأخذ بمصطلحات الغرب وأنظمتهم في بناء نظام الحكم الإسلامي المعاصر، بل إن المصلحة داعية إلى إعادة مصطلحات نشأت في واقعنا الذي لم يتغير بالقدر الذي يسوغ العدول عن هذه التطبيقات التي امتزجت فيها أوامر الشارع بمراعاة واقع الحال، فأبدع العلماء وأولو الأمر من هذا وذاك تطبيقات ومصطلحات من بينها: أهل الحل والعقد؟!

على أن هذا المصطلح على سبيل المثال يحمل بين ثناياه واقعية سياسية واجتماعية، ومراعاة لما يرضاه الناس، مما لم يتغير إلى اليوم، إضافة إلى أصالة فقهية، واستناد ـ وهذا هو المهم ـ إلى النصوص الشرعية.

لقد ألبست أكثر دولنا نظمها وقوانينها اللبوس الغربي، ولكنها لو راجعت نفسها، ونظرت فيما هو أجدى للوصول إلى الغايات التي يجدر بها أن تسعى إليها، وراعت بقاء تعلق الناس بالمفاهيم الأصيلة المستمدة من الشرع، لعلمت أن تبني النظم الغربية وبخاصة تلك المستمدة من الدول التي كانت لها سابقة استعمار لبلادنا، لم يحقق من المصلحة لهذه الأمة شيئاً، لأنه لم يكمل لها مسيرتها الحضارية، بل أعادها إلى نقطة الصفر، ووضعها في طريق لا تتبين معالمه، ليضمن من وضعوا الأمة فيه بقاء وصايتهم عليها، وتبعيتها لهم.

٣ ـ أسباب الحاجة إلى أهل الحل والعقد:

إن العلم بالأسباب الداعية إلى ضرورة وجود أهل الحل والعقد في منظومة الحكم الإسلامية، يبين مدى أهمية دراسة هذه الجماعة؛ لأن هذه الأسباب تظهر ـ ولو بقدر بسيط من خلال هذا التمهيد ـ مدى وجوب الالتزام بما تتفق عليه هذه

الجماعة، ومصدر استمداد الفقهاء التفصيلات الواردة في ثنايا هذا البحث، ولعلها تكون في الوقت ذاته معايير تمهد السبيل للخوض في ماهية هذا المفهوم.

وأقدم هذه الأسباب باختصار أولاً، ثم أفصل القول فيها إن شاء الله تعالى:

أ ـ إن أهل الحل والعقد هم الواقع العملي الناتج عن تطبيق مبدأ الشورى المأمور به في القرآن الكريم والسنة النبوية.

ب ـ استلزام طاعة أولي الأمر المأمور بها في القرآن الكريم طاعة أهل الحل والعقد.

ج ـ تحقيق أهل الحل والعقد مقصود الإمامة ومصلحة الأمة الواجب مراعاتها شرعاً.

د ـ الحاجة الماسة لمن يقوم بالوظائف المهمة المنوطة بهم، وعلى رأسها اختيار الإمام.

هـ ـ تنظيم أمر الشوكة في الدولة الإسلامية، وتفعيل صلاحياتها من خلال أهل الحل والعقد.

و ـ إن أهل الحل والعقد هم أهل الاختصاص في ميدان تطبيق نظام الحكم الإسلامي.

ز ـ تمثيل أهل الحل والعقد للأمة فيما يعسر على الأمة بكاملها القيام به من شؤونها.

ح ـ اتباع عامة الناس قرارات من يمثل رأي الجماعة منهم.

أ ـ الشورى أساس لأهل الحل والعقد:

من المعلوم أن الله عز وجل أمر رسوله ﷺ بأن يستشير أصحابه، تعليماً لهم وإرشاداً لالتزام الشورى فيما بينهم، واستخراجاً للصواب من آرائهم، وتحصيلاً لمنفعة الشورى وبركتها، فقال تعالى: ﴿فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾[آل عمران: ١٥٩].

كما بين تعالى ذكره أن شأن المؤمنين هو استشارة بعضهم بعضاً عند الحاجة، وقرنه باجتناب الكبائر وبالاستجابة لأمر الله وبالصلاة والزكاة فقال:

﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ○ وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا۟ هُمْ يَغْفِرُونَ ○ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾[الشورى: ٣٨].

فكانت الشورى ـ والله أعلم ـ مندوبة للنبي ﷺ، لأنه مؤيد بالوحي، ودليل ندبها أنها جاءت في الآية الأولى بين أمور مندوبة، وكانت واجبة على المؤمنين ليتوصلوا بها إلى الحق بعد انقطاع الوحي، ودليل وجوبها أنها جاءت في الآية الثانية بين أمور واجبة.

ثم إن الشورى لم تُقصَر على موضوع دون آخر فكانت عامة في كل أمر، كما أنها لم تبيِّن كيفيتها ولا الطريقة المتبعة للوصول إليها، رحمة وتوسيعاً وإناطة للأمر بما يحقق المصلحة.

ويستفاد مما تقدم أن الشورى مبدأ شرعي مأمور به، والمبدأ يحتاج إلى واقع عملي يتجلى فيه ويتحقق، وهذا الواقع العملي يختلف باختلاف مواضيع الشورى التي لا تقصر على أمر دون أمر.

وقد أدرك الصحابة الحاجة للسعي إلى هذا الواقع المحقق للمبدأ، فكانوا يتشاورون كما علمهم رسول الله ﷺ في كل أمر، ومعلوم أن أهم ما تلزم له الشورى مصالح الأمة العامة وعلى رأسها أمر اختيار إمامها، وهذا ما سبق إليه الصحابة حين عين عمر رضي الله عنه[1] الستة الباقين من العشرة المبشرين بالجنة[2] ـ الذين تميزوا بسبقهم إلى الإسلام وطاعة قومهم لهم ـ لاختيار من يخلفه في إمامة المسلمين، وأطلق على هؤلاء الستة اسم أهل الشورى، ليدل هذا الاسم على أنهم الجديرون بالعودة إليهم في تطبيق هذا المبدأ.

ويردّ بعض الباحثين نظام أهل الحل والعقد إلى أهـل الشورى هؤلاء، ويرى

---

(١) عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي: (٤٠ ق.هـ ـ ٢٣ هـ = ٥٨٤ ـ ٦٤٤م) أبو حفص، ثاني الخلفاء الراشدين، وأول من لقب أمير المؤمنين، صاحب الفتوحات يضرب بعدله المثل، أسلم قبل الهجرة بخمس سنين، أعماله في بناء الدولة لا تحصى، قتله أبو لؤلؤة المجوسي غيلة وهو في صلاة الفجر. (الأعلام للزركلي: ٥/ ٤٥، صفة الصفوة لابن الجوزي: ١/ ٢٦٨).

(٢) وهم: أبو بكر، وعمر وعثمان وعلي وسعد وابن عوف وطلحة وأبو عبيدة والزبير وسعيد بن زيد رضي الله عنهم، وستأتي تراجمهم، كما سيأتي الكلام عن عظيم فعالهم في نصرة الإسلام.

أن تطورهم أوصل إلى نظام أهل الحل والعقد[١].

وأرى أن أهل الشورى زمن عمر، وأهل الحل والعقد هما المظهر العملي لتطبيق مبدأ الشورى المأمور به في القرآن الكريم، ولكن اسم الجماعة التي يظهر تطبيق هذا المبدأ من خلالها، كان أهل الشورى زمن عمر، ثم ترسخ عن طريق جهود العلماء في بيان أهم وظائف أهل الشورى، وإدخالهم لهذه الوظيفة في الاسم المعبر عن هذه الجماعة، فغدا الاسم: أهل الحل والعقد، إشارة إلى وظيفتهم في اختيار إمام المسلمين.

غير أن بعض الباحثين يرى أن أهل الحل والعقد تعبير عن مفهوم وليس تكويناً تنظيمياً، وأن صدق هذا المفهوم في كونه غير محدد المعالم؛ لأن تحديد معالمه يحوله إلى مؤسسة»[٢].

وقد تقدم أن أهل الحل والعقد مظهر للشورى، فالمفهوم هو الشورى، أما أهل الحل والعقد فهم البناء المظهر للمبدأ، وهذا يقود إلى القول بأنهم مؤسسة، ولكن جزئيات قيام هذه المؤسسة متغيرة بحسب المصلحة، ولا أدل على كونهم جماعة لها بنيتها من اتفاق الفقهاء على بيان وظائف هذه الجماعة، وسعيهم لبيان عدد أفرادها وتوزعهم، وعلاقاتهم مع من سواهم، وغير ذلك مما لا يوكل إلى مفهوم مجرد ليس له ماصَدق في شكل مؤسسة. ثم إن تطبيق المفهوم في الواقع العملي لا يتم إلا عن طريق وضع منظم يمكن من خلاله ظهور نتائج التطبيق وبيان مدى تحقيقها للأهداف التي يُسعى إليها، وفي هذه الحال يمتزج المفهوم بالتطبيق

(١) لينظر مثلاً: القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ: ٢٣٢، ولاحظ قوله: ولقد بحثت عن أصل هذا النظام فلم أجد له أصلاً إلا ما سبق من نظام عمر في أهل الشورى، وليقارن ذلك مع ما قدمته من أن الشورى في القرآن هي أصل أهل الشورى زمن عمر، وأهل الحل والعقد، في وقت واحد، وليقارن أيضاً مع أسباب الحاجة إلى أهل الحل والعقد المتقدمة وبخاصة كونهم من أولي الأمر المأمور بطاعتهم، ومع ما سيأتي من تأصيل مفهوم النقابة في زمن النبي ﷺ.

(٢) طارق البشري، جريدة الخليج، العدد ٤٤٨٤، الأحد ٨ صفر ١٤١٢هـ، ١٨ آب، ١٩٩١م.

لتحقيق الأهداف، وإلا فإن عدم ظهور البناء ـ حتى مع احتمال تغيره كل فترة ـ يُبقي المفهوم نظرياً غير قابل للتطبيق، ولا منتج لما جاء أصلاً لتحقيقه.

إن الشورى واجبة التطبيق على المؤمنين فيما بينهم، وبناء عليه فإن تنظيم أمر الشورى الذي لا تتم الشورى إلا به واجب، للقاعدة الفقهية: ما لا يقوم الواجب إلا به فهو واجب. فيلزم بناء على الأمر بالشورى تنظيم أمر جماعة تجسد الشورى عملياً، ويوكل إليها القيام بما لا يمكن القيام به من كامل الأمة، وهذه الجماعة هي جماعة أهل الحل والعقد.

إذن فالشورى أساس لإقامة أهل الحل والعقد، لكن مبدأ الشورى لا تتوقف مهمته عند بيان أهمية إقامة هذه الجماعة المجسدة له، بل إن هذا المبدأ يشارك في بناء هذه الجماعة؛ ولهذا فإن العلماء من أهم عناصر أهل الحل والعقد، لأن الشورى كما تقدم، مشروعة لاستخبار الآراء، وأهل العلم أحق من يجب أن تُستخبر آراؤهم.

وليس هذا موضع تفصيل القول في معنى العلم المشترط توافره في أهل الحل والعقد، لكن ما يلزم تذكره دائماً هو عدم الغفلة عن اشتراط هذه الصفة في جماعة أهل الحل والعقد، لأن من المعلوم أن شورى من لا علم له فيما يُستشار فيه، لا تحقق المقصود من تشريع الشورى، هذا إن صح إطلاق اسم الشورى على إبداء الرأي ممن لا علم له.

ب ـ طاعة أهل الحل والعقد طاعةٌ لأولي الأمر:

أمر الله تعالى بطاعة أولي الأمر فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[النساء: ٥٩]، فانكب العلماء على بيان المقصود بأولي الأمر، وسيأتي في هذا البحث أن من الأقوال التي ذهبوا إليها كون أولي الأمر هم أهل الحل والعقد، ولهذا القول ما يشهد له.

وما ينبغي الوقوف عنده هو اقتران الأمر بطاعة أولي الأمر بالأمر بطاعة الله ورسوله، وفي هذا بيان لأهمية طاعتهم ما دامت موافقة لأمر الله وأمر رسوله، وتنبيهاً إلى مكانة أولي الأمر بين المسلمين، وتأكيداً على كون أهل الحل والعقد من

الجماعة المأمور بطاعتها.

ثم إن العلاقة بين أولي الأمر المأمور بطاعتهم وبين جماعة المسلمين المأمور باتباعها في كثير من الأحاديث، وبخاصة أيام الفتن والحوادث، لا تخفى؛ لأن معنى الجماعة هو من بايع الإمام والتف حوله.

وسيأتي تفصيل القول في أولي الأمر عند المقارنة بين هذا المصطلح وبين مصطلح أهل الحل والعقد.

ج ـ إقامة أهل الحل والعقد لمقاصد الشريعة في ميدان الإمامة:

تؤكد تعريفات العلماء للخلافة أو الإمامة على أنها رياسة في إقامة الدين وسياسة الدنيا به[1]، فلا يقتصر عمل ولي الأمر على الدنيوي من شؤون المسلمين، بل إن الدنيوي من عمله أقل أهمية من الديني، وعائد إليه عند التحقيق.

ولما كان الإمام قمة الهرم السياسي في نظام الحكم الإسلامي، ناسب أن يذكر العلماء المقصود من هذا المنصب، ومن نظام الحكم الإسلامي بعامة في ثنايا تعريفهم للإمام، ولكن إقامة هذا المقصد لا يمكن قصرها على شخص الإمام وحده، بل لابد من توارد جهود أخرى ليتسنى للمسلمين إقامة هذا المقصد. إن من أهم من تلزم مشاركته لإتمام هذا الشأن أهل الحل والعقد؛ لأن العلم بكون هذه الجماعة هي المسؤولة عن اختيار الإمام يبين أن الإمام لا يمكن له أن يستقل في إدارة شؤون الأمة ورعاية مصالحها.

وإذا أضفت إلى عمل هذه الجماعة في اختيار الإمام ما سيأتي من وظائفهم الأخرى التي لا تقل أهمية عن عملهم في الاختيار، تدرك ما ينبغي أن يُضفى على هذه الجماعة من عظيم شأن في تحقيق رعاية مصالح الناس، وتدرك ضرورة وجود هذه الجماعة لقيام هذه المصالح.

(١) نجد ذلك في جميع تعريفات الفقهاء للإمامة، لينظر مثلاً: الماوردي، الأحكام السلطانية: ٢٩، ونجده أيضاً عند العلماء المسلمين من غير الفقهاء، لينظر مثلاً: ابن خلدون، المقدمة: ١٨٠.

وبسبب خطورة مهمة هذه الجماعة، دأب العلماء على بيان ما تؤدي به هذه الجماعة وظيفتها خير أداء، فاشترطوا فيهم شروطاً، ووضعوا لهم صفات، وربما بينوا العلاقة بينهم وبين غيرهم..؛ ليتوصلوا إلى ضمان عود المنفعة على العباد بواسطة أهل الحل والعقد.

ومن أهم الصفات الواجب توافرها فيمن يتصدى لرعاية شؤون الأمة، وتحقيق مقاصد الشرع، صفة العدالة أو الأمانة، هذه الصفة التي أرشد القرآن إلى مراعاتها في كل مستأجَر للقيام بعمل: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾[القصص: ٢٦]. وغني عن البيان كون مناصب الولاية على شؤون الأمة هي أهم المناصب، فوجب أن تراعى فيها صفة العدالة؛ لأنه يبعد أن يناقض من يمتلك صفة العدالة أو الأمانة من أولي الأمر تحقيق ما قصد الشرع تحقيقه، بدليل أن تاريخ ولي الأمر هذا كان خالياً مما يخل بعدالته وأمانته، كما أنه يبعد أن يعمل من لا يمتلك صفة العدالة على تحقيق هذا المقصد، بدليل ما عُرف عنه من صفات التهاون في تطبيق الشرع مما جرح عدالته، وأخل بأمانته.

إن مقصود الشارع من إلزام العباد بالأحكام لم يغب عن نظر العلماء حتى في جزئيات الأحكام الواردة عن الشارع، فكيف بما يغلب أن يكون مبادىء وقواعد كلية، كموضوع الإمامة؛ فكان من عمل الفقهاء ضبط ما يطلب من الأئمة تحقيقه عن طريق القواعد الفقهية التي بقيت معايير يظهر من خلالها حسن أداء صاحب هذا المنصب أو سوء أدائه، من هذه القواعد: قاعدة: تصرف الإمام منوط بالمصلحة[1]، وما يذكرونه في شرحها من أقوال مأثورة تنهض بالمعنى ذاته.

وتنطبق هذه القاعدة لا على الإمام بشخصه فحسب، بل على كل من يشترك في رعاية شؤون الأمة، وفي مقدمة هؤلاء أهل الحل والعقد، ويتلخص العنوان المبيّن لمقصود الشارع من وجود أهل الحل والعقد وسائر رعاة شأن الأمة، في السهر على تطبيق شرع الله، ورعاية مصلحة الأمة في جلب المنفعة لها، ودفع

---

(١) لينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر: ١٨٤.

المفسدة عنها. ولما كان جلب منفعة الأمة ودرء الضرر عنها واجباً، كانت إقامة من لا يقوم هذا المقصد إلا به واجباً.

ثم إن السعي لتحقيق هذا المقصد يوجب تنظيم شأن جهاز الحكم وأهل الحل والعقد بما يضمن تحقيق هذا الهدف، كما يوجب على جهاز الحكم الإسلامي، بكل فئاته أن يلزم العامة بما يراه محققاً لهذه الغاية.

إذن ليس المقصد من وجود الإمام وأهل الحل والعقد مسايرة العامة فيما يرتضونه لأنفسهم كما هو الشأن في المذهب الديمقراطي، بل تطبيق ما أمر به الشارع الذي يعلم ما ينفع العباد من أمر دنياهم وآخرتهم؛ لأن الله عز وجل أرسل الرسل وسن الشرائع ليرتقي الناس إليها، لا لينزلوا بها إلى واقعهم الأرضي الذي تعبث به الأهواء والمصالح الفردية.

وإن المنصف أنى يمم وجهه ابتغاء غاية أو مقصد يكون أساساً لقيام الدولة، ولا تتدخل فيه مصالح البشر ورغباتهم وميولهم، ولا يميل مع ما تراه الجمعية التأسيسية هذه أو تلك بكل ما هي ممثلة له من عقائد تكونت عبر الزمن، وبكل ما هي مدفوعة إليه من ضمان مصالح الحزب أو الجماعة التي كوّنتها لتأسيس دستور أو قانون تأسيسي، إن المنصف لن يجد في غير القانون الإلهي طلبة يجدر به أن يسعى إليها؛ لأن شرع الله جاء من لدن حكيم خبير، لا يحكمه الزمان والمكان، ولا تؤثر في شرعه مصالح آنية تتغير بتغير من يحميها من أجهزة الحكم، أو تتبدل بتبدل الظرف الذي شُرعت فيه.

ومن خلال ما تقدم يُعلم أن تمثيل العامة في مجالس تشارك في الحكم، ومراعاة نسبة توزع العامة في البلاد، أو مراعاة الاختصاصات الشائعة بين العامة في المجلس، كفرض كون الفلاحين أو العمال - مثلاً - مناسباً لتعدادهم بين العامة...، ليست إلا وسائل لغاية، فإذا حققت الغايةَ التي يجب أن يسعى إليها فليكن، وإلا فلا يجوز شرعاً ترك الغاية، ولْيُعدل عن هذه الوسيلة إلى ما يحقق المقصد الشرعي الذي فرضه الله عز وجل.

د ـ الحاجة إلى من يقوم بالوظائف المنوطة بهم:

تبين أن للشريعة مقصداً في الإمامة، وهذا المقصد له مظاهر يتجلى من خلالها، بعضها أمر به الله عز وجل في القرآن والسنة، وبعضها موكول لاجتهاد أولي الشأن بحسب المصلحة، ومن مظاهر هذا المقصد وظائف لا يقوم شأن الإمامة إلا بها. منها ما يناط تحقيقه بالإمام، كتولية العمال، والإشراف على تنفيذ أمر الله، ومنها ما يناط بكل فرد في الأمة، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة لإمام المسلمين، وطاعته ونصرته، ومنها وظائف يجب القيام بها لاستقرار أمر نظام الحكم، منها اختيار الإمام، وعزله عند الحاجة، والتدخل عند مجافاته مصالح الأمة، وغيرها، فإلى من توكل هذه الوظائف؟

إن في إناطتها بجميع الأمة دون تحديد لجماعة تقوم بهذه الوظائف ودون تنظيم لمهمة هذه الجماعة، نوعاً من تضييع القيام بهذه الوظائف، فالجماعة المخولة القيام بهذه الوظائف هي جماعة أهل الحل والعقد.

إن العلم بخطورة أمر هذه الوظائف وحيويتها وضرورتها للأمة يقضي بكون القيام بها واجباً، ثم إن وجوب القيام بهذه الأعمال يقضي كما هو معلوم بوجوب قيام الجماعة التي لا تقوم هذه الأعمال إلا في ظل وجودها، بناء على القاعدة السابقة: ما لا يقوم الواجب إلا به فهو واجب.

إذن فتعذُّر قيام الأمة بجميع أفرادها بهذه الوظائف دفع للقول بوجوب إقامة أهل الحل والعقد، فإذا قام هؤلاء بالوظائف المتقدمة ارتفع إثم تضييع الواجب، وإذا لم يقم أحد بالوظائف الواجبة المتقدمة على الشكل الذي يقتضيه الوجوب، حل الإثم على كل من كان قادراً على الاشتراك في القيام بهذا الواجب ولم يقم به[1].

وقد تتغير هذه الوظائف الواجب مراعاتها من قبل أهل الحل والعقد بتغير المكان والزمان، فقد تجدها تتوسع وتمتد في ظرف فتشمل الاختيار، والعزل،

---

(١) وسيأتي تفصيل هذه النقطة إن شاء الله عند الكلام عن حكم إقامتهم، وحكم قيامهم بمسؤولياتهم.

وتقنين قوانين الأمة، وغير ذلك مما يتعلق بجوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية للناس، وقد تضيق لتقتصر على الضروريات من عمل هذه الجماعة، تبعاً لمراعاة بقية فئات جهاز الحكم لوظائفها، أو تبعاً لطبيعة العلاقة بين أهل الحل والعقد وبين بقية فئات جهاز الحكم، أو تبعاً لتطور ظروف الحياة والحاجة إلى تنظيمها بما يراعي مصالح العباد، لكن ما لا يتغير فيما تقدم هو بقاء الحاجة إلى جماعة يمكن بواسطتها تنظيم هذه الوظائف وإقامتها على الوجه المعتبر شرعاً.

هـ ـ ضبط أمر الشوكة بتنظيم أهل الحل والعقد:

يعد أمر الشوكة أو العصبية في الدولة أمراً واقعياً في أغلب جوانبه، مما أدى إلى كونه أمراً عصياً على التقنين، وثمة مشكلة واقعية ليس حلها بالأمر السهل بين الشوكة وبين المشروعية، ولا أخفي أن هذه النقطة ستكون من أصعب المواضيع التي أحاول التوصل خلال هذا البحث إلى حل الإشكال الواقع فيها.

على أن من الواضحات فيما أرى أن أمر الشوكة إن ترك هملاً، فإنه قد يؤدي إلى نتائج تناقض مقصود الشارع في نظام الحكم، وتبعد كثيراً من وظائف جهاز الحكم عن طريقها القويم، والعكس بالعكس؛ لأن تنظيم أمر الشوكة سيرفد السعي لتحقيق مصالح الأمة.

إن مصطلح أهل الحل والعقد يتبادر لسامعه أن أصحابه قادرون على الحل والعقد، لامتلاكهم القوة أو العصبية، ومن هنا لم يشترط أكثر الفقهاء شرط الشوكة في أهل الحل والعقد، اكتفاء بما يتبادر من تسميتهم.

والمفترض أن قيام أهل الحل والعقد سيؤدي إلى إتباع الشوكة للمشروعية، وعدم التناقض بينهما، وهذا التكامل سيكفل لأهل الحل والعقد النهوض بالمهام التي لا تقوم إلا بالشوكة، كما سيكفل لهم الأخذ على يد أولي النفوذ والعصبية ممن لا ينساق للمشروعية في الدولة الإسلامية. وسيأتي تفصيل البحث في هذه النقطة إن شاء الله عند بحث مصطلح: (أهل الشوكة)، وعلاقته بأهل الحل والعقد، وعند بحث شرط: (الشوكة) ضمن شروط أهل الحل والعقد.

و ـ أهل الحل والعقد من أهم عناصر أهل الاختصاص في أمور الإمامة :

إن من فضل الله على بني البشر تنوع قدراتهم واهتماماتهم، فما يصلح له جماعة قد لا يصلح له آخرون، وما يستطيعه هذا ليس بمقدور ذاك، نعمة من الله ليكمل الناس بعضهم بعضاً، ويتسق أمر الحياة الدنيا. ولا ترى مجالاً من مجالات التخصص يشذ عن هذه السنة الإلهية الحكيمة، فكذلك الأمر في ميدان الحكم والسياسة، وهب الله جماعة القدرة على الانخراط في هذا الميدان، وسهل لهم أسبابه، فعايشوا خلال فترات حياتهم أولي الأمر والساسة، وعرفوا صفاتهم وامتلكوا معايير تمييز الصالح منهم والطالح، وصرفوا اهتماماتهم في هذا المجال، وتركوا غيره، وصار يشار إليهم بالبنان بأنهم أعلم بمصالح الأنام من غيرهم، والأهم منه أن الناس عرفوهم بهذه الصفات، وألفوا منهم جودة القرار في أمر مصالح الناس، فوثقوا بهم وبقراراتهم وصاروا مستعدين لطاعتهم فيما يرونه.

فهؤلاء الذين امتلكوا ناصية العلم بأمر الإمامة، من يصلح لها ومن لا يصلح، وما يصلح للناس في هذا الظرف دون ذاك، ومقدار نفع كل قرار أو مفسدته، ولو لم ينخرطوا فعلياً في جزئيات إدارة السياسة اليومية للدولة، لكن لديهم من الرأي والحكمة والعلم ما خولهم صلاحية اتخاذ القرار في شؤون مصالح الأمة العامة، هؤلاء هم أهل الحل والعقد، الذين يتحقق بإناطة رعاية مصالح الأنام بهم تطبيق قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[النحل: ٤٣].

ومن هذا الباب ترى الفقهاء يؤكدون على اشتراط صفة الرأي والتدبير في أهل الحل والعقد، ليضمنوا توافر الخبرة عند هذه الجماعة، ولتُبنى قراراتها على مراعاة التجربة السياسية الماضية، ولئلا يكون نظام الحكم وتطبيقه ميداناً للتجربة غير المنضبطة.

ز ـ تمثيل أهل الحل والعقد للأمة :

إن تعذر اشتراك جميع أفراد الأمة في البت في أمور الحكم، أو ممارسة السياسة اليومية لشؤونها، أو تحصيل ما يلزم من العلم أو الرأي للقيام بولاية

الأمر . . ، يعد من الواضحات عند علماء السياسة المسلمين منهم وغير المسلمين، فثمة اتفاق على ضرورة أن تتمثل الأمة بأفراد معدودين ينوبون عن الرعية في تسيير أمورها، ويتفرغون لأداء هذه المهمة، ومعلوم أن هذا التفرغ ليس في وسع الكافة في وقت واحد، فلزم تمييز جماعة توكل إليها مهام شأن الأمة العامة.

إن عدم تمييز هذه الجماعة لتمثل عامة الناس، وتكون لهم سَرَاة ورأساً، سيؤدي بدون شك إلى شيوع الفوضى بين الناس حين تتوارد رغبات بعضهم على أمر واحد، ثم لا يجدون من يقضي به لأحدهم، كما أن كثيراً من الأمور المهمة ستبقى هملاً إن لم تُسند إلى جماعة مخصوصين للقيام بها.

وإذا كانت الكلمات المتقدمة عامة في ضرورة وجود كل مناصب ولاية الأمر، وما ينتج عنها من عمالات، فإن منصب أهل الحل والعقد تصدق فيه هذه الكلمات غاية الصدق.

إن اختيار إمام المسلمين، أو الاستبدال به، والعلم بصفات الشخص الذي يُختار إماماً، أو بالظروف التي تحقق مصلحة الأمة في اختيار زيد أو عمرو إماماً . . ، ليس بمقدور أفراد الأمة كافة، فلزم أن يوكلوا جماعة تتصرف باسم الأمة في أداء هذه المهام، وهؤلاء هم أهل الحل والعقد.

وأياً ما كانت الطريقة التي سيتميز بها هؤلاء، فإن تمييزهم يعد تمثيلاً للأمة في القيام بأداء هذه الوظائف، وشهادة من الأمة بأنهم خير من ينوب عنها في هذا الأداء، وسيكون وجود هذه الجماعة داخلاً في تطبيق قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[آل عمران: ١٠٤].

ح ـ اتباع الناس لمن يمثل رأي الجماعة منهم:

إن من الأمور المشاهدة بين الناس وجود أشخاص يشار إليهم بالبنان، تميزوا عبر حياتهم عمن سواهم بسيرتهم أو بصفاتهم أو بنسبهم أو بغير ذلك، تميل قلوب

الناس مع آرائهم لثقتها بسعيهم لرعاية مصالح الجماعة، وتتبعهم العامة غالباً إن توجهوا إليها بأمر أو نهي.

وقد راعى نظام الحكم الإسلامي أمر هذه الجماعة المتبوعة، وكانت هذه المراعاة دليلاً على امتزاج المشروعية بالواقعية في هذا النظام الذي يتقبل الوسائل الواقعية ويستوعبها ويوجهها لتحقيق مقاصده. ومن مظاهر استيعابه لهذه الجماعة أنه أناط بها وظائف لا تنتظم إلا مع تبعية الناس لمن يقوم بهذه الوظائف.

ولهذا تجد العلماء في تعريفهم لأهل الحل والعقد يكثرون من ذكر كلمات تدل على مراعاة اتباع الناس لهذه الجماعة، من هذه الكلمات: وجوه الناس، المشهورين، السراة، وغيرها مما يغلب على الظن معه عدم معارضة العامة لهذه الوجوه أو لهؤلاء المشهورين، ومما يشعر بوجود أثر اجتماعي لا يستهان به لهذه الوجوه بين الناس.

ولما كان من الملاحظ أنه ليس كل من يتبعه الناس يسعى بنحو مؤكد إلى تطبيق مقاصد الشرع، اشترط العلماء في هذه الجماعة المتبوعة شروطاً يغلب على الظن في ظل اشتراطها أن يؤدي قيام هذه الجماعة بالوظائف الموكولة إليهم إلى تحقيق مصلحة الأمة على الوجه المعتبر شرعاً، فكان هذا الاشتراط دليلاً آخر على تسخير نظام الحكم الإسلامي للوسائل المتاحة، وصياغتها من جديد لتؤدي الهدف الذي يسعى إليه. ولقد أطلق علماء نظام الحكم الإسلامي على هذه الجماعة اسم أهل الحل والعقد أي المستحقين لإبرام الأمور ونقضها، ومعلوم أن استقرار الأمر المبرم، وأن استقرار نقض هذا الأمر لا يمكن في الواقع إلا مع عدم معارضة العامة له.

❏❏❏



الفصل الأول
مفهوم أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإســلامي

*** مقدمة ـ نشأة مصطلح أهل الحل والعقد:**

يحاول الكتاب الذين يتعرضون لمصطلح: أهل الحل والعقد أن يصلوا إلى أول من استعمل هذا الاصطلاح، فيدلي كل منهم بدلوه في هذا الميدان، ويصل بحسب ظنه إلى أن فلاناً من العلماء أو فلاناً هو أول من استعمل هذا الاصطلاح، ولكنهم يتفقون منذ البداية على أن التحقق من معرفة أول مستعمل لهذا الاصطلاح أمر عسير جداً(١).

ويرد الأستاذ القاسمي سبب هذا العسر إلى أن مضمون هذه الكلمة لم يولد مع ميلادها، ويرى أنها عبارة عن شرح أو تفسير لكلمة تحمل الدلالة نفسها في كتاب الله عز وجل وهي مصطلح «أولي الأمر»(٢).

غير أن هذا التأصيل لا يمنع محاولة الوصول إلى معرفة أول من استعمل هذا المصطلح. وصاحب أقدم نص وقعت عليه ممن استعمل هذا المصطلح في نظام الحكم الإسلامي ليدل به على الجماعة الذين يكون إليهم الحل في الأمور

---

(١) لينظر: ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ: ٢٣٢، ٢٣٥، فيما ينقله عن رسالة د. محمد سعيد رمضان البوطي إليه، د. الطريقي، أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم: ١٧.

(٢) د. ظافر القاسمي، المرجع السابق، ٢٣٥.

السياسية والعقد فيها هو الإمام أحمد بن حنبل[١] رحمه الله المتوفى سنة ٢٤١هـ، يقول: «إن الإمامة لا تجوز إلا بشروطها: النسب والإسلام. . .، فإن شهد بذلك أهل الحل والعقد من علماء المسلمين وثقاتهم أو أخذ هو ذلك لنفسه ثم رضيه المسلمون جاز له ذلك»[٢].

ويشهد لما تقدم قوله في رواية عنه: «الإمام الذي يجتمع [قول أهل الحل والعقد][٣] عليه»[٤].

ثم بدأ العلماء باستعمال هذه الكلمة من بعده، يقول الإمام الأشعري[٥] المتوفى ٣٢٤هـ:

---

(١) أحمد بن محمد بن حنبل: (١٦٤ ـ ٢٤١هـ = ٧٨٠ ـ ٨٥٥م) أبو عبد الله، الشيباني الوائلي، إمام المذهب الحنبلي، وأحد الأئمة الأربعة، أصله من مرو، وولد في بغداد، من مصنفاته: المسند، وله كتب في تاريخ الرواة والناسخ والمنسوخ وغيرها، سجنه المعتصم لعدم قوله بخلق القرآن ثم كرمه المتوكل بعد ذلك. (الأعلام: ١/ ٢٠٣، سير أعلام النبلاء: ١١/ ١٧٧).

(٢) أحمد بن حنبل، العقيدة رواية أبي بكر الخلال: ١٢٤، عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي، اعتقاد الإمام المبجل ابن حنبل: ٣٠٥.

(٣) قال محمد حامد الفقي محقق كتاب الأحكام السلطانية لأبي يعلى عن هذه الزيادة بين قوسين: كانت بياضاً بالأصل.

(٤) أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٦، وهذه الرواية هي رواية إبراهيم بن إسحق عنه.

(٥) الأشعري: (٢٦٠ ـ ٣٢٤هـ = ٨٧٤ ـ ٩٣٦م) علي بن إسماعيل بن اسحق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري، من أئمة المتكلمين، ولد في البصرة وتلقى مذهب المعتزلة ثم رجع وجاهر بخلافهم، وتوفي ببغداد، مصنفاته كثيرة منها: مقالات الإسلاميين، والإبانة عن أصول الديانة. (الأعلام: ٤/ ٢٦٢، وفيات الأعيان: / ٢٨٤ ـ ٢٨٦).

«وكان عثمان[١] إماماً باتفاق أهل الشورى عليه، وكان علي[٢] إماماً بعقد أهل العقد له بالمدينة»[٣]. ويقول: «وقال قائلون: قد تكون [أي الإمامة] بغير نص ولا توقيف، بل بعقد أهل العقد»[٤]. ويلاحظ أنه عبر فيما سبق بأهل العقد فقط، لكنه يقول أيضاً:

«وثبتت إمامة علي رضي الله عنه بعد عثمان رضي الله عنه بعقد من عقدها له من الصحابة رضي الله عنهم من أهل الحل والعقد، ولأنه لم يدَّعها أحد من أهل الشورى غيره في وقته»[٥].

---

(١) عثمان بن عفان بن أبي العاص: (٤٧ ق.هـ ـ ٣٥هـ = ٥٧٧ ـ ٥٦م) من قريش، أمير المؤمنين، ذو النورين لأنه تزوج بنتي رسول الله، أسلم بعد البعثة بقليل، وجهز جيش العسرة، ونسخ القرآن في خلافته. نقم عليه بعض الناس اختصاصه أقاربه بالولايات فحصروه في داره، وقتلوه صبيحة عيد الأضحى. (الأعلام: ٢/ ١٩٩، الرياض النضرة: ٢/ ٥ ـ ١٠٣).

(٢) علي بن أبي طالب: (٢٣ ق.هـ ـ ٤٠هـ = ٦٠٠ ـ ٦٦١م) الهاشمي القرشي، أبو الحسن، أمير المؤمنين، رابع الخلفاء الراشدين، وابن عم النبي وصهره، وأول الناس إسلاماً بعد خديجة، وآخاه النبي ﷺ في المدينة، ولي الخلافة بعد مقتل عثمان، وخاض موقعة الجمل وصفين والنهروان، قتله ابن ملجم غيلة. (الأعلام للزركلي: ٤/ ٢٩٥، الرياض النضرة: ٢/ ١٠٣ ـ ٢٣٩).

(٣) مقالات الإسلاميين: ٤٥٦.

(٤) المصدر السابق: ٤٥٩.

(٥) الإبانة في أصول الديانة: ١٠٦. وليقارن ما وصلتُ إليه مع: ما وصل إليه د. الطريقي: من أن أول من استعمل هذا الاصطلاح هو القاضي الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣هـ، في كتابه: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص: ٤٦٧، ثم استدراكه بأن الأشعري قد سبقه إلى ذلك في الإبانة، (أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم: ١٨. وما وصل إليه د. فوزي خليل من سبق الإمام الأشعري إلى استعمال هذا المصطلح: دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم: ٦٨.

هذا ما توصلت إليه بشأن أول من استعمل كلمة: أهل الحل والعقد، ولكنني وجدت أن ثمة بعض الآثار المروية عن الصحابة والتابعين تعد سبقاً في استعمال كلمة: أهل العُقَد، دون إضافة كلمة: الحل إليها.

فعن أُبَي بن كعب[1] رضي الله عنه قال: هلك أهل العُقَد ـ ثلاثاً ـ ورب الكعبة، ثم قال: والله ما عليهم آسى ولكني آسى على ما أضلوا، قال: قلت[2]: من تعني بهذا؟ قال: الأمراء[3].

وأهل العُقَد: أصحاب الولايات على الأمصار، من عقد الألوية للأمراء، ورُوي: العُقْدة: يريد البيعة المعقودة للولاة[4].

ويشهد لهذا الاستعمال قول الحسن[5]: إن أقواماً غدوا.. يطلبون الإمارات، يتعرضون للبلاء وهم منه في عافية، حتى إذا أصابوها خافوا من فوقهم من أهل العُقَد، وظلموا بها من تحتهم من أهل العُهَد، هزّلوا بها دينهم، وسمّنوا بها براذينهم، ووسعوا بها دورهم، وضيقوا بها قبورهم..»[6].

---

(١) أبي بن كعب بن قيس بن عبيد الأنصاري النجاري، أبو المنذر، سيد القراء، كان من أصحاب العقبة الثانية، وكان عمر يسأله عن النوازل، ويتحاكم إليه في المعضلات، ويسميه: سيد المسلمين. توفي سنة: ثلاثين. (الإصابة: ١/ ١٩).

(٢) القول لقيس بن عباد راوي الحديث عن أبي.

(٣) سنن النسائي، عن أبيّ موقوفاً: الإمامة، باب من يلي الإمام ثم الذي يليه، رقم: ٨٠٨، ص: ١١١.

(٤) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: ٣/ ٢٧٠، شرح السيوطي على النسائي وحاشية السندي: ٢/ ٨٨، ابن منظور، لسان العرب: ٩/ ٣٠٩.

(٥) الحسن بن يسار البصري: (٢١ ـ ١١٠هـ) أبو سعيد، تابعي، ولد في المدينة، وتوفي في البصرة. (سير أعلام النبلاء: ٤/ ٥٦٣، الأعلام: ١/ ٢٠٣).

(٦) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: رقم: ٧٤٠٣، ١٤/ ٦٢.

ومع أن العرب كانت تستعمل كلمة: الحل والعقد، وحل العقدة ـ كما سيأتي عند بيان المعنى اللغوي ـ فإن إضافة كلمة أهل إلى كلمة العُقَد بينت أن هذه الكلمة تدل على فئة ما، وظيفتها أو عادتها عقد أمر ما، هو في الحديث عقد ألوية قادة الجيش المتوجهين للجهاد، وكانت العادة أن يعقد ولاة الأقاليم بأيديهم لواء قائد الجيش عندما يوجهونه. أو أن هذه الفئة هي أهل العُقْدة، الذين تُعقد لهم البيعة على الأقاليم. كما يؤخذ من حديث أبيّ أن مصطلح: أهل العُقَد لم يكن شائعاً، بدليل أن الراوي بادر بالسؤال: من تعني بهذا؟

إن ما تقدم من محاولة التوصل إلى معرفة أول مستعمل لمصطلح: أهل الحل والعقد، كان على صعيد اللفظ، أما تأصيل مشروعية هذه الكلمة، ومصدر استمدادها الشرعي فسيأتي عند بحث مشروعية أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، ولكن يحسن بمن يبحث عن أول من استعمل هذه الكلمة أن يبحث أيضاً عن الأصل الذي انطلق منه أول مستعمل لها.

لا يخفى في هذا الشأن أن الشريعة الإسلامية جاءت بكثير من القيم والمبادىء، وأمرت بها أمراً ملزماً، ولكنها تركت في كثير من الأحيان كيفية تطبيق هذه المبادىء للأمة، تتخذ من الوسائل ما يراه المختصون فيها مناسباً بحسب الزمان والمكان. ولعل من أمثلته إبداع المسلمين لنظام الحسبة تطبيقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإبداعهم النظام القضائي، وأقصد هنا ما لم ينص عليه منه، تطبيقاً لمبدأ العدل، وإبداعهم التنظيمات الإدارية مراعاة لمصلحة الأمة فيما يجد لها من حوادث، إلى ما سوى هذا من التطبيقات المحققة للمبادىء والكليات، فكذلك كان نظام أهل الحل والعقد تطبيقاً لمبدأ الشورى المأمور به في القرآن الكريم والسنة النبوية.

وليست هذه المقدمة مناسبة للتوسع في إلزام هذه التطبيقات لمن يأتي من بعد أو عدم إلزامها، والمقصد هنا أن نعلم كيفية بزوغ هذه الفكرة.

*** فكرة أهل الحل والعقد:**

لربما يخطر بالذهن بناء على ما تقدم أن المفترض أن يطلَق عليهم اسم: أهل الشورى، فلم عُدل عن هذا الاسم؟!

الواقع أن هذا الاسم كان أول اسم أطلق على بعضهم، كان هذا عند تعيين عمر رضي الله عنه الستة الباقين من العشرة المبشرين بالجنة ليختاروا أحدهم إماماً من بعده. وما تزال الكتب تزخر حتى اليوم بإطلاق اسم أهل الشورى عليهم. ثم إن العلماء ـ فيما أحسب ـ أرادوا أن ينبهوا إلى أن ثمة جماعة من أهل الشورى تختص من بين ما تختص به بشورى خاصة هي الشورى في اختيار الإمام والعقد له، كما أرادوا أن ينبهوا إلى وظيفة هذه الجماعة في حل الأمور المهمة وعقدها، لامتلاكهم القدرة عليه بسبب ما يحمله هذا المصطلح ذاته من معان، فعبروا بإبداع كان غاية في التوفيق بهذا المصطلح: أهل الحل والعقد، الملخص لمعان كثيرة يحتويها هذا التعبير.

ولقد كان من مظاهر إبداعهم لهذا الاسم أنه يحمل بين طياته معاني أولي الأمر المأمور بطاعتهم في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾[النساء: ٥٩]، بالإضافة إلى تنبيه هذا اللفظ إلى فكرة تمثيلهم الأمة تمثيلاً يعتمد على كونهم أهل الاختصاص في الشؤون التي هم أهل الحل والعقد فيها.

ولعل مما يتبادر إلى الذهن أيضاً أن تعبير: أهل العقد والحل ربما يكون أدق في التعبير عن هذه الجماعة، فلِم عُدل عنه إلى تعبير: أهل الحل والعقد، مع أن العقد من شأنه أن يسبق الحل؟!

يظهر الجواب عن هذا التساؤل إن قارن السامع بين جرس التعبيرين وسلاسة التلفظ بهما، لأنه سيجد أن التلفظ بتعبير: أهل الحل والعقد أسهل وأكثر اتساقاً. هذا بالإضافة إلى أن بعض العلماء عبروا بـ: أهل العقد والحل عن هذه الجماعة.

والخلاصة أن المبدأ الذي يطبقه الأخذ بنظام أهل الحل والعقد مبدأ ملزم وأصيل، أما التعبير بحد ذاته فهو من إبداع العلماء، وبالتالي فإن القول بأن هذا المصطلح شرعي أمر مؤكد بالنسبة إلى مضمون مصطلح أهل الحل والعقد، ومقبول أيضاً بالنسبة إلى لفظ هذا المصطلح؛ لأنه لا مشاحَّة في الاصطلاح ما دام معبراً عن المضمون المقصود[1]، والله أعلم.

*** غموض مفهوم أهل الحل والعقد:**

يكاد جميع من تعرض لدراسة موضوع أهل الحل والعقد يتفقون على غموض هذا المفهوم، ثم يرد كل منهم هذا الغموض إلى ما يراه من أسباب، بل يرى بعضهم أن حل هذا الغموض متروك عمداً ليتمكن هذا المفهوم من مسايرة تنوع ظروف الحياة، وليفي بمتطلبات تغير الزمان والمكان، ولا يفي بهذا إلا بالبعد عن الضبط الصارم في بيان المفاهيم الذي اعتاده الفقهاء.

ويرى بعض الباحثين أن سبب الغموض هو عدم وضع من أقر من الفقهاء بنظام أهل الحل والعقد ترتيباً خاصاً لهذا النظام، وبقاء هذا الترتيب في الحدود النظرية، ويدلل على هذا بأن الضرورة العملية تدفع بأهل الفقه الدستوري إلى التماس المخارج لكل الاعتراضات التي تواجههم، ويشير كلامه إلى أن عدم التماسهم المخارج لهذا النظام دليل على أن هذا النظام بقي في الإطار النظري[2].

---

(١) وسيأتي مزيد بيان في تأصيل أهل الحل والعقد عند الكلام عن مشروعيتهم إن شاء الله تعالى.

(٢) القاسمي، نظام الحكم، ٢٣٤.

يقول د. مصطفى كمال وصفي: وكان تحديد أهل الحل والعقد مشكلة المشاكل في النظام الدستوري الإسلامي[١].

ويصل الأمر ببعض من ينبه إلى غموض هذا المصطلح إلى أن يقرنه بالغول والعنقاء، في إشارة طريفة لعدم تبيّن هذا المفهوم.

ولعل من أهم أسباب هذا الغموض عدم إكمال الخلافة لمسيرتها المباركة في شورى اختيار الخلفاء، فلو قيض الله من بعد الخلفاء الراشدين من نهج نهجهم في ميدان تسلم الخلافة، لكان عملهم رافداً عظيم النفع في هذا المجال، ولوجد العلماء من التطبيقات العملية ما يدفعهم إلى الكتابة عنه، ولكانت هذه أول خطوة نحو الوصول إلى تبلور معنى هذه الجماعة.

والدليل على هذا، دأب الفقهاء والعلماء والكتاب على الإفادة من التطبيق الراشدي، حتى ليصل الأمر بالبعض إلى عده دليلاً شرعياً لا تجوز الحيدة عنه، لفقد نموذج آخر يحق أن يوصف بأنه التطبيق الأمثل لقواعد الشرع في ميدان نظام الحكم الإسلامي.

* * *

المبحث الأول
تعريف أهل الحل والعقد

إن مفهوم أهل الحل والعقد مفهوم مترابط، يكاد يشكل نظرية بحد ذاته، وليس من السهل التوصل إلى تعريفه بناء على استعراض جهود العلماء ومحاولاتهم لتعريفه فحسب، بل ينبغي الانتهاء من دراسة جميع الجوانب المتعلقة بهذا

(١) النظام الدستوري في الإسلام: ٢٠١.

المفهوم، كالعناصر التي تكوّن أهل الحل والعقد والوظائف التي يضطلعون بها، وطريقة العمل، والمشروعية، ليستطيع الباحث أن يقدم تعريفه لهذا المصطلح.

بيد أن منهجية البحث تقتضي تقديم التعريف وبيان الماهية، وأعرض فيما يأتي التعريف بأهل الحل والعقد في اللغة، ثم عند العلماء، ثم أدلي بدلوي في التعريف بهذا المفهوم، بناء على مجموع ما قرأته وتوصلت إليه، وأعود أخيراً في نهاية البحث إلى استدراك ما يتبين ضرورة استدراكه على التعريف الذي اخترته.

* * *

*** المطلب الأول ـ التعريف بمفهوم أهل الحل والعقد لغة:**

درج الفقهاء على بيان المعاني اللغوية للمصطلحات قبل بيان معانيها الشرعية؛ لأن المعاني الشرعية تستند بنحو واضح على الدلالة اللغوية لجذر المصطلح، وتتصل بهذا الجذر اتصالاً وثيقاً. هذا في المصطلحات الشرعية التي عدّتها النصوص الشرعية ـ الكتاب والسنة ـ عن معانيها اللغوية إلى معان شرعية، وقد تقدم أن هذا المصطلح ليس مصطلحاً مستمداً من الكتاب أو السنة، وأنه من إبداع فقهاء السياسة الشرعية؛ ولهذا فإن بيان المعنى اللغوي لكلمات هذا المصطلح يكتسب أهمية خاصة؛ لأن المعنى الاصطلاحي عند من عبَّر به، مستمد بنحو مؤكد من الاستعمال اللغوي.

وواضح أن هذا التعبير: أهل الحل والعقد، يتألف من كلمات ثلاث، أبين فيما يأتي المعنى اللغوي لكل منها.

ـ المعنى اللغوي لكلمة أهل: جاء في القاموس المحيط: أَهَلَ ـ يَأْهُل ويأهِل أهولاً، وتأهَّل، واتَّهل اتَخَذَ أهلاً. وأهل الأمر: ولاته، وأهل البيت: سكانه،

وأهل المذهب: من يدين به، وأهل الرجل: زوجته[١].

ويبدو أن كلمة أهل، الواردة في تعبير: أهل الحل والعقد، يقصد بها لغة ما يقصد عند قولك: أهل الأمر، فيكون أهل الحل والعقد، من يتولى الحل والعقد.

ـ **المعنى اللغوي لكلمة الحَلّ**: جاء في تاج العروس[٢]: أصل الحل: حَلُّ العقدة، ومنه ﴿وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي﴾[طه: ٢٧] واستعير من حلول العقدة: حَلّت المرأة حِلاً وحُلولاً: خرجت من عدتها[٣]، وحَلَّ العقدةَ يحلُّها حلاً: نَقَضَها وفكها وفتحها.. فانحلّت وانفتحت وانفكت، وكل جامد أذيب فقد حُلّ[٤].

وجاء في لسان العرب: حل بالمكان يحُل حلولاً ومَحَلاً وحلاً..، وذلك نزول القوم بمحلة وهو نقيض الارتحال. وحل المحرم من إحرامه حِلاً وحَلالاً إذا خرج من حِرْمه، وأحل، وهو حلال[٥]. وحلّ العقدةَ يَحُلُّها حَلاً فتحها ونقضها فانحلت..، وفي المثل السائر: يا عاقد اذكر حلاً...، وحل عليه أمر الله يَحِل حلولاً: وجب، وفي التنزيل: ﴿أَن يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾[طه: ٨٦]، وحل العذاب يَحِلّ بالكسر أي وجب، ويَحُل بالضم أي نزل. وحل المهر يحِل أي وجب[٦]. وجاء في مختار الصحاح: حل العقدة فتحها فانحلت، وبابه:

---

(١) القاموس المحيط للفيروز آبادي: مادة أهل.

(٢) الزبيدي: ٢٨/ ٣١٨، مادة حلل.

(٣) الزبيدي، تاج العروس: ٢٨/ ٣٢٧.

(٤) المصدر السابق، ٢٨/ ٣٣١.

(٥) ابن منظور: ٣/ ٢٩٥، مادة حلل.

(٦) لينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر: ١/ ٤٢٨ ـ ٤٣٣، الفيروز آبادي، القاموس المحيط: ٢/ ١٣٠٥، ابن منظور، لسان العرب: ٣/ ٣...

رد[1]. فتحصل في معاني الحَلّ: النقض أو الفك، والنزول الذي هو نقيض الارتحال، والوجوب. وتحصل في معنى الحِلّ: الخروج مما كان حراماً من عدة أو إحرام أو غيرهما.

ولا يخفى أن كلمة الحل الواردة في تعبير: أهل الحل والعقد، مفتوحة الحاء، بدليل أن مقابلها في هذا التعبير هو العقد الآتي معناه، ومعلوم أيضاً أن مقابل العقد هو الحَلّ بمعنى النقض أو الفك لا الحَلُّ بمعنى النزول أو الوجوب.

ـ **المعنى اللغوي لكلمة العقد**: جاء في لسان العرب: العقد: نقيض الحَلِّ، عقده يعقده عَقْداً وتَعقاداً، . . وقد انعقد وتعقد . . وقالوا للرجل إذا لم يكن عنده غَنَاء: فلان لا يعقد الحبل، أي: يعجز عن هذا على هوانه وخفته . . وعقد العهد واليمين يعقدهما عَقْداً وعقَّدهما: أكدهما . .

وعقدتُ الحبل والبيع والعهد فانعقد، والعَقْدُ: العهد، والجمع عقود، وهي أوكد العهود، ويقال: عهدت إلى فلان في كذا وكذا، وتأويله: ألزمته ذلك، فإذا قلت: عاقدته أو عقدت عليه فتأويله أنك ألزمته ذلك باستيثاق.

وعَقَد البناءَ بالجص يعقده عَقْداً: ألزقَه.

وعَقَدَ العسلُ يعقِد وانعقد: غَلُظ. وعقدة النكاح والبيع وجوبهما، قال الفارسي[2]: هو من الشدّ والربط. وفي حديث الدعاء: «لك من قلوبنا عقدةُ الندم»[3] يريد: عَقْد العزم على الندامة، وهو تحقيق التوبة. وفي الحديث:

---

(١) الرازي: ١٥٠ مادة حلل.

(٢) الفارسي النحوي: أبو علي، الحسن بن أحمد، تخرج بالزجاج والسراج، وتخرج به أئمة، منهم: ابن جني، مات ببغداد سنة: ٣٧٧هـ، له كتاب الحجة في علل القراءات. (سير أعلام النبلاء: ١٦/ ٣٧٩).

(٣) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: ٣/ ٢٧٠.

«لآمرن براحلتي تُرْحَل ثم لا أحُل لها عقدة حتى أقدَم المدينة»[١] أي لا أحل عزمي حتى أقدَمها، وقيل: أراد: لا أنزل عنها فأعقلها حتى أحتاج إلى حل عقالها[٢].

فتحصل في معنى العقد الذي هو مصدر: العقد الذي هو نقيض الحَلِّ، ويشتمل هذا المعنى على معان لاحقةٍ كإلزاق البناء، ووجوب النكاح والبيع، وغلِظ العسل، وكلها تتضمن المعنى العام الذي هو نقيض الحل.

كما تحصل في معنى العقد الذي هو اسم: أنه العهد أو بتعبير أدق: أوثق العهود وأوكدها.

ولا يخفى أن العقد الذي هو المصدر هو المستعمل في تعبير: أهل الحل والعقد؛ لأنه بمقابل الحلّ الذي هو مصدر أيضاً.

وقد شاع استعمال كلمتي: الحلّ والعقد وما قاربهما من تعبيرات بين الناس في كلامهم قديماً وحديثاً، بالمعنى المتقدم الذي اخترته. وأعرض فيما يأتي نماذج من هذا الاستعمال الذي كان أساساً بني عليه المعنى الاصطلاحي:

- الحديث المتقدم: «لآمرن براحلتي تُرْحَل ثم لا أحُلّ لها عقدة حتى أقدم المدينة».

- حديث حذيفة[٣]: «لما قبض النبي ﷺ واستُخلف أبو بكر، قيل له في الحكم

---

(١) مسلم عن أبي سعيد: الحج، باب الترغيب في سكنى المدينة، رقم: ١٣٧٤، ص: ٥٧٧، ولينظر: شرح النووي على مسلم: ٩/ ١٤٧.

(٢) ابن منظور: ٩/ ٣٠٩ ـ ٣١١، ولينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: ٣/ ٢٧٠ ـ ٢٧١، الزبيدي، تاج العروس: ٨/ ٣٩٤ ـ ٤٠٤، الفيروز آبادي، القاموس المحيط: ١/ ٤٣٦ ـ ٤٣٧.

(٣) حذيفة بن اليمان (... ـ ٦٣هـ = ... ـ ٦٥٦م) حذيفة بن حِسْل بن جابر العبسي، أبو عبد الله، واليمان لقب حسل، صحابي، من الولاة الشجعان الفاتحين، كان =

ابن أبي العاصي[1]، فقال: ما كنت لأحل عقدة عقدها رسول الله ﷺ»[2]. أي ما كنت لأنقض أمراً أبرمه ﷺ.

- قول أبي بكر رضي الله عنه حين كلمه الصحابة في رد جيش أسامة[3] وقد ارتدت العرب حول المدينة: «والذي لا إله غيره، لو جرت الكلاب بأرجل أزواج رسول الله ما رددت جيشاً وجهه رسول الله، ولا حللت لواء عقده رسول الله . .»[4]

- ما جاء في تفسير سورة براءة حين بعث رسول الله ﷺ علياً رضي الله عنه لإعلان نقض العهد مع المشركين، قال المفسرون: وكانت سيرة العرب ألا يَحُل العقد، إلا الذي عقده أو رجل من أهل بيته[5]. أي لا يعلن نقض ما اتُفق عليه إلا الطرف الذي أتم الاتفاق أو واحد من أهل بيته.

= صاحب سر النبي ﷺ في المنافقين، ولاه عمر على المدائن بفارس، فغزا نهاوند والدينور وفتحهما وغيرهما. (أسد الغابة: ١/ ٧٠٦، سير أعلام النبلاء: ١٢/ ٣٦١، الأعلام: ٢/ ١٧١).

(١) الحكم بن أبي العاص بن أمية، القرشي الأموي، والد مروان، أسلم يوم الفتح، ونفاه رسول الله ﷺ إلى الطائف، ثم أعيد إلى المدينة في خلافة عثمان، ومات بها سنة: ٣٢ هـ. (الإصابة: ١/ ٣٤٥).

(٢) الهيثمي، مجمع الزوائد: كتاب الخلافة، باب في أئمة الظلم والجور وأئمة الضلالة، رقم: ٩٢٤٥، ٥/ ٤٣٨، قال الهيثمي: رواه الطبراني، وفيه: حماد بن عيسى العبسي، قال الذهبي: فيه جهالة، وبقية رجاله ثقات.

(٣) أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل، الكلبي، أبو محمد، الحب بن الحب، أمه أم أيمن، حاضنة النبي ﷺ، اعتزل الفتن بعد مقتل عثمان إلى أن مات سنة: ٥٤هـ بالمدينة. (الإصابة: ١/ ٣١).

(٤) الطبري: ٣/ ٢٢٥، البداية والنهاية: ٦/ ٣٠٥.

(٥) تفسير القرطبي: ٨/ ٦٨.

ـ ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ عُصْبَةٌ﴾[يوسف: ١٤] أي: والحال أنا جماعة قادرون على الحل والعقد أحقاء بالمحبة[١].

ـ ومنه أيضاً ما ينقله القرطبي[٢] في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم..﴾[المجادلة: ٢] يقول: ولم يقل: اللائي يظاهرن منكن من أزواجهن، إنما الظهار على الرجال.. لأن الحل والعقد والتحليل والتحريم في النكاح بيد الرجال، ليس بيد المرأة منه شيء[٣].

ـ ومنه عند الفقهاء: قول ابن مفلح[٤] بعد أن ذكر الاختلاف في إباحة القصر للمسافر سفراً مكروهاً: «لأنه مسافة تجمع مشقة السفر من الحل والعقد فجاز القصر فيه كغيره»[٥] أي عقد العزم على السير ثم النزول والراحة.

ـ ومنه استعمال بعض الكتّاب تعبير: الحل والعقد عنواناً لكتبهم، فقد صنف أحد المؤلفين الأتراك المتوفى سنة ثمان وألف كتاباً بالتركية سماه: فصول الحل والعقد، وهو كتاب في التاريخ، نبه فيه بذكر ظهور اثنتين وثلاثين دولة وكيفية ظهورها وسبب انقراضها، لما رأى الخلل في النظام في الدولة العثمانية

---

(١) تفسير أبو السعود: ٤/ ٢٥٥.

(٢) القرطبي: (... ـ ٦٧١هـ = ... ١٢٧٣م) محمد بن أحمد ابن أبي بكر بن فَرْح الأنصاري الخزرجي الأندلسي، أبو عبد الله القرطبي، من كبار المفسرين، صالح متعبد رحل إلى المشرق واستقر في أسيوط بمصر وتوفي فيها، من كتبه: الجامع لأحكام القرآن، والتذكرة. (الأعلام: ٥/ ٣٢٢، شذرات الذهب: ٥/ ٣٥٥).

(٣) تفسير القرطبي: ١٧/ ٢٧٦.

(٤) ابن مفلح: (٧٠٨ ـ ٧٦٣هـ) محمد بن محمد بن مفرج المقدسي الصالحي الحنبلي، الفقيه الأصولي، شمس الدين، أبو عبد الله، من مصنفاته: الفروع، وشرح المقنع. (مرجع العلوم الإسلامية: ٤٥٦).

(٥) المبدع: ٢/ ١٠٨.

في حدود سنة ألف هجرية[١]. وعنوان هذا الكتاب يدل دلالة واضحة على معنى الحل والعقد في موضوع نظام الحكم كما سيأتي عند بيان المعنى الاصطلاحي لهذا التعبير.

ـ ومنه أخيراً استعمال طريف لأحد المؤلفين جعل فيه تعبير الحل والعقد عنواناً لمصنف في الكيمياء، وهذا المصنف هو: (كتاب الحل والعقد) لعثمان بن سويد الأخميمي[٢]؛ لأن علم الكيمياء عبارة عن جمع العناصر وتركيبها أو إذابتها وتحليلها فلذلك أطلق على كتابه هذا الاسم.

* * *

*** المطلب الثاني ـ التعريف بمفهوم أهل الحل والعقد اصطلاحاً:**

أعرض فيما يأتي سرداً موجزاً لتعريفات العلماء التي قدموها لمفهوم أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي مرتبة بحسب العلم الذي وردت فيه:

١ ـ في الآثار:

ـ عن أبي بن كعب قال: هلك أهل العُقَد ـ ثلاثاً ـ ورب الكعبة.. قال: [الراوي]: قلت: من تعني بهذا؟! قال: الأمراء[٣].

٢ ـ في كتب العقيدة وعلم الكلام:

ـ «الإمامة لا تجوز إلا بشروطها.. فإن شهد بذلك أهل الحل والعقد من علماء المسلمين وتقاتهم أو أخذ هو ذلك.. جاز له»[٤].

---

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون: ٢/ ١٢٦٩، ١٥١٢، وهذا المصنف هو مصطفى عالي.

(٢) ابن النديم، الفهرست: ٢/ ٥٠٥.

(٣) تقدم تخريجه ص: ٤٢.

(٤) أحمد بن حنبل المتوفى سنة ٢٤١هـ، العقيدة: ١٢٤، والتميمي، اعتقاد الإمام المبجل ابن حنبل: ٣٠٥.

أكد هذا التعريف على صفة العلم والتقوى حين ذكر علماء المسلمين وتقاتهم، وسأتوقف عند هذه العبارة قليلاً؛ لأن جل تعبيرات العلماء عن أهل الحل والعقد ستكون على هذا المنوال، فما العلاقة بين كلمة أهل الحل والعقد والعناصر المذكورة من بعدها: العلماء المسلمون، والتقاة؟ هل المعنى في التعريف السابق أن أهل الحل والعقد هم علماء المسلمين وتقاتهم، وبناء على ذلك يكون من أهل الحل والعقد كل من صح إطلاق كونه عالماً من علماء المسلمين أو تقياً من تقاتهم؟ أم من تتوافر فيه صفة الحل والعقد من علماء المسلمين وتقاتهم فيكون بعض العلماء والتقاة هم أهل الحل والعقد؟

إن المعنى المقصود هو الأول، و(من) هنا لتفسير كلمة أهل الحل والعقد، فأهل الحل والعقد بحسب هذا التعريف هم علماء المسلمين وتقاتهم، لكن ثمة جانباً لا أظنه يخفى على المدقق هنا، وهو أن العلماء والتقاة المقصودين هنا هم كبار هاتين الفئتين، المشار إليهم بالبنان، وبذلك حازوا درجة الحل والعقد، لتحقق صفة العلم أو صفة التقوى فيهم كملاً، فتبعهم الناس لذلك، وعند هذه النقطة يتقاطع المعنيان اللذان افترضتهما قبل قليل.

ـ «إنما يصير الإمام إماماً بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم أهل الحل والعقد، والمؤتمنين على هذا الشأن»[1].

عبر هذا التعريف عن أهل الحل والعقد بأفاضل المسلمين، ووصف هؤلاء الأفاضل بصفتين: أهلية الحل والعقد، وبكونهم الأمناء الجديرين بالثقة فيما يخص أمور الإمامة. ويستشف من كلمة الأفاضل معنى الرئاسة والوجاهة، كما يظهر اشتراط العدالة بوضوح عند وصفهم بكونهم مؤتمنين على شأن الإمامة.

---

(١) الباقلاني المتوفى ٤٠٣هـ، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: ١/ ٤٦٧.

- «أهل الاجتهاد والورع»[1]. وقد عبّر هذا النقل عن العدالة بالورع، واشترط مزيد علم عندما عبّر عن العلم بالاجتهاد، ومعلوم أن المجتهد عالم وزيادة، وأنه يشترط في المجتهدين من الصفات ما لا يشترط في العلماء.

ويلاحظ على التعريفات الثلاثة الأخيرة، وهي لمتقدمي علماء التوحيد، أنها أكدت على صفة العلم والتقوى أو الورع، ويظهر أن هؤلاء كان لهم من الأثر بين الناس ما خولهم الحل والعقد بين الناس بشكل شبه كامل.

- «العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم»[2].

٣ ـ كتب نظام الحكم الإسلامي:

- «أهل الاختيار [هم] الذين تقوم بهم الحجة وببيعتهم تنعقد الخلافة»[3].
- «أهل الاختيار [هم] الذين تقوم بهم الحجة وتنعقد بهم الخلافة»[4].

إن التعريفين السابقين متشابهان إلى حد كبير، كما هي الحال في الكتابين اللذين وردا فيهما، ويلاحظ تأكيدهما على اشتراط ثبوت الحجة ببيعة هذه الجماعة، وفي هذا إشارة إلى ضمان الاستقرار وانتظام الأمر؛ كما يلاحظ أن التعريفين وردا في وصف أهل الاختيار، وهو المصطلح المرادف لأهل الحل والعقد، والمشير إلى أهم وظيفة لهذه الجماعة، وظيفة اختيار الإمام، وسيأتي تفصيل هذا عند ذكر المصطلحات المرادفة لأهل الحل والعقد.

---

(١) عبد القاهر البغدادي المتوفى ٤٢٩هـ، أصول الدين: ٢٨١.

(٢) التفتازاني المتوفى ٧٩٢هـ، شرح: المقاصد: ٢/ ٢٧٢. وسيأتي التعليق على هذا التعريف عند إيراده عند الإمام النووي.

(٣) الماوردي المتوفى ٤٥٠هـ، الأحكام السلطانية: ٥٠.

(٤) أبو يعلى الفراء المتوفى ٤٥٨هـ، الأحكام السلطانية: ٢٧.

ـ «الأفاضل المستقلون، الذين حنكتهم التجارب، وهذبتهم المذاهب، وعرفوا الصفات المرعية فيمن يناط به أمر الرعية»[(١)].

تشتمل كلمة الأفاضل في هذا التعريف على معنى الرياسة بين الناس، والاعتماد على هؤلاء الأفاضل من قبل غيرهم، ولعل ذلك كان السبب في وصفهم بالمستقلين، وهم الذين لا يعتمدون على غيرهم. ثم وصفهم بأنهم أهل الاختصاص، فهم الذين خبروا هذا الأمر، فصاروا فيه أهل الرأي، وامتلكوا القدرة على التدبير المؤدي إلى خير النتائج، كما وصفهم بأنهم أهل العلم، وخص ذلك بالعلم بصفات الإمام، ولم يطلقه في كل علم.

ـ «تنعقد الإمامة الاختيارية بطريقتين.. بيعة أهل الحل والعقد من الأمراء والعلماء والرؤساء ووجوه الناس»[(٢)].

أضاف هذا التعريف عنصر الأمراء إلى ما سبق من عناصر أهل الحل والعقد المتقدمة، والأمراء، كما سيأتي، يراد بهم غالباً في تعريفات أهل الحل والعقد أمراء الأجناد وهم حكام الأقاليم الإسلامية، ويعدون بمثابة ولاة الأقاليم أو حكامها في الدول الواسعة الإقليم اليوم.

ـ «الثاني [من شروط الانعقاد] أن يكون المتولي لعقد البيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء وسائر وجوه الناس»[(٣)].

نص هذا التعريف على اعتبار سائر وجوه الناس، ولم يكتف كغيره بإطلاق كلمة: وجوه الناس للدلالة على عدم تخصيص بعضهم عن بعض.

ـ «فجمع أهلَ الحل والعقد المعتبرين للاعتبار، والعارفين بالنقد من القضاة والأمراء ووجوه الناس وأعيان الدولة والوزراء وأهل الخير والصلحاء

---

(١) الجويني المتوفى ٤٧٨هـ، غياث الأمم في التياث الظلم: ٦٤.

(٢) ابن جماعة المتوفى ٧٣٣هـ، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: ٥٢.

(٣) القلقشندي المتوفى ٨٢١هـ، مآثر الإنافة: ١/ ٤٢، ٤٤.

وأرباب الرأي والنصحاء فاستشارهم . . [١].

مزج هذا التعريف ما بين أهل الحل والعقد وبين أهل الشورى «العارفين بالنقد» من أهل الخير والصلحاء وأرباب الرأي والنصحاء.

ـ وتنعقد الخلافة بوجوه: بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء وأمراء الأجناد، ممن يكون له رأي ونصيحة للمسلمين . . [٢].

وقد سمى هذا التعريف الأمراء الذين وردوا عند غيره بإطلاق باسم: أمراء الأجناد، كما أنه اشترط كونهم أولي رأي، والرأي يكون ممن امتلك الحنكة والتدبير، كما اشترط أن يكونوا ذوي نصيحة للمسلمين وهذا يستلزم وجود العدالة فيهم.

ويلاحظ على تعريفات علماء نظام الحكم الإسلامي بعامة لكلمة أهل الحل والعقد، أن العناية باستقرار الأمر وتبعية الناس شيء ظاهر ومقدم على غيره، وهذا يؤكد النزعة الواقعية لنظام الحكم الإسلامي، غير أن هذا الاتجاه لا يحقق مقاصد الشرع إلا مع اشتراط صفة العلم، وهذا ما يلاحظ من خلال إضافة كلمة العلماء إلى من تعتبر بيعته من أهل الحل والعقد.

٤ ـ كتب الفقه الإسلامي:

أ ـ من كتب الحنفية:

«يثبت عقد الإمامة . . . ببيعة جماعة من العلماء مـن أهل الرأي والتدبير،

---

(١) المصدر السابق: ٢/ ٣..، ٣١٠، ٣٤٨، ٩/ ٢٨٦، ١٠/ ١٢٩، وصبح الأعشى: ٢/ ٥، ٣/ ٣٢١، ٩/ ٣٢٦، ٣٩٣.

(٢) سيد صديق حسن القنوجي المتوفى ١٣٠٧هـ، إكليل الكرامة: ١٢٢.

وعند الأشعري يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أهل الرأي»[١]. «وتنعقد بيعة أهل الحل والعقد من العلماء المجتهدين والرؤساء»[٢]. «والإمام يصير إماماً بأمرين: بالمبايعة من الأشراف والأعيان، وبأن ينفذ حكمه في رعيته خوفاً من قهره»[٣].

يلاحظ على تعريفات الحنفية لكلمة أهل الحل والعقد أن أكثرها يشترط توافر الرأي فيهم، كما يلاحظ التعبير عن أهل الحل والعقد بالأشراف والأعيان وهو معنىً واقعي يدرك بتوجه الناس إلى هؤلاء، ولا يخفى أن هؤلاء هم وجوه الناس الذين تقدم ذكرهم.

ب ـ من كتب المالكية:

«واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، فيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها»[٤]. «غير أنه إن كان [أي الفرد من الرعية] من أهل الحل والعقد والشهرة، فبيعته بالقول والمباشرة، ويكفي من لا يؤبه له ولا يُعرف، أن يعتقد

---

(١) الكمال بن الهمام المتوفى: ٨٦١هـ، المسايرة مع شرحها المسامرة: ٣٤٦. ولينظر: الكمال بن أبي شريف المتوفى: ٩٠٦هـ، المسامرة شرح المسايرة: ٣٤٦، وقد نقل عنه كلامه أيضاً ابن عابدين المتوفى ١٢٥٢هـ، رد المحتار: ١/ ٥٤٩، ٤/ ٢٦٣، البركتي الحنفي، من متأخري الحنفية، قواعد الفقه: ١/ ١٩٦.

(٢) ابن نجيم المتوفى ٩٧٠هـ، البحر الرائق: ٦/ ٢٩٩. نقلاً عن باكير أحد الشراح الحنفية.

(٣) الحصكفي، المتوفى ١٠٨٨هـ، الدر المختار: ٤/ ٢٦٣.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٤/ ٢٥٠، نقلاً عن ابن خويزمنداد المالكي المتوفى ٤٠٠هـ.

دخوله تحت طاعة الإمام، ويسمع ويطيع»[١]. «إن العلماء وهم أهل الحل والعقد ينكرون عليه [أي على السلطان الغاصب مال مسلم أو غيره] ذلك، ويأخذون عليه»[٢].

أكـدت تعريفات المالكية على كون أهل الحل والعقد من المشهورين، أو وجوه الناس، كما يلاحظ أنهم نصوا في التعريف الثالث على رقابة العلماء على تصرفات الإمام، وأخذهم على يده إن جاوز حقه وظلم الرعية، وفي هذا تأكيد على أن العلماء من أهل الحل والعقد أيضاً.

ج ـ من كتب الشافعية:

«الأصح أن المعتبر هو بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء وسائر وجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم. . . حتى لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته لانعقاد الإمامة»[٣]. «إذا عدم السلطان، لزم أهل الشوكة الذين هم أهل الحل والعقد أن ينصبوا قاضياً، فتنفذ أحكامه للضرورة الملجئة لـذلك»[٤]. «لأن الأمـر ينتظـم بهم، ويتبعهم سائـر الناس»[٥]. «والسَّراة بفتح

---

(١) الحطاب، المتوفى ٩٥٤هـ، مواهب الجليل: ٦/ ٢٧٩.

(٢) الدسوقي المتوفى١٢٣٠هـ، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للدردير المتوفى ١٢٠١هـ: ٤/ ٣٤٨.

(٣) النووي، المتوفى ٦٧٦هـ، الروضة: ١٠/ ٤٢، المنهاج مع مغني المحتاج للشربيني: ٤/ ١٣٠، الشيخ زكريا الأنصاري، المتوفى ٩٢٦هـ، منهج الطلاب مع حاشية البجيرمي: ٤/ ٢٠٤.

(٤) ابن حجر الهيتمي، المتوفى ٩٧٤هـ، تحفة المحتاج: ٧/ ٢٥٩، ١٠/ ١٠٥، والفتاوى الفقهية الكبرى: ٢/ ٥٥، ٤/ ٣٢٦، حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب: ٣/ ٣٤١.

(٥) الشيخ زكريا الأنصاري، أسنى المطالب شرح روض الطالب: ٤/ ١٠٨، الشربيني الخطيب، المتوفى ٩٧٧هـ، مغني المحتاج: ٤/ ١٣٠، حاشية البجيرمي، المتوفى ١٢٢١هـ، على شرح المنهج للأنصاري: ٤/ ٢٠٤.

السين أهل الحل والعقد كالأمراء»[١].

إن تعريفات الشافعية غالباً ما تبعت تعريف الإمام النووي[٢]، الذي عرف أهل الحل والعقد ببيان عناصرهم التي يظهر من خلال عرضها كونهم وجوه الناس بعلم أو برياسة، أو بغير ذلك، كما يلاحظ في التعريف الثاني: التعبير عن أهل الحل والعقد، بأهل الشوكة؛ لأن الشوكة هي المعنى المتبادر من كلمة الحل والعقد. ويشهد لهذا التعبيرُ الآخر: السراة، وسراة كل شيء أعلاه، وأعلى الناس وجوههم ورؤساؤهم فتواردت التعريفات على اعتبار وجوه الناس ورؤسائهم.

ويلاحظ أيضاً أن التعريف الثالث ذكر علة كون الوجوه هم أهل الحل والعقد، والعلة هي انتظام الأمر، وتبعية سائر الناس، وفي هذا من إدراك مقاصد نظام الحكم ما يعد سبقاً لقائله.

د ـ من كتب الحنابلة:

«ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إماماً بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة»[٣]. «ويثبت نصب الإمام بإجماع المسلمين عليه.. من بيعة أهل الحل والعقد من العلماء ووجوه الناس الذين بصفة الشهود من العدالة وغيرها، ولا نظر

(١) حاشيتا قليوبي وعميرة (من متأخري الشافعية) على شرح الجلال المحلي على المنهاج، والسراة في كل شيء: أعلاه. ولينظر: شرح النووي على مسلم: ١٢/ ٥١، ابن حجر، فتح الباري: ٧/ ١١١، عند شرحه للحديث ذي الرقم: ٣٥٦٦.

(٢) النووي: ٦٧٦هـ يحيى بن شرف، فقيه شافعي، علامة بالفقه والحديث، تصانيفه مشهورة. (طبقات الشافعية: ٥/ ١٦٥).

(٣) ابن تيمية، المتوفى ٧٢٨هـ، منهاج السنة النبوية: ١/ ١٤٢.

لمن عدا هؤلاء؛ لأنهم كالهوام»[1].

يلاحظ على تعريفات الحنابلة تأكيدهم على كون أهل الحل والعقد وجوه الناس، كما يلاحظ تعبير التعريف الأول عنهم بأهل القدرة والشوكة، وهو تعبير آخر عن معاني الحل والعقد، ويلاحظ أن هذا التعبير جاء بمثابة المعيار لمعرفة أهل الحل والعقد. وليس ثمة تناقض بين التعريفين الأول والثاني؛ لأن الثاني لم يعتبر من عدا أهل الحل والعقد، وكذلك الأول لأنه عبر بكلمة: سائر الصحابة ولم يقل: سائر الناس، ثم أوضح أن هؤلاء الصحابة هم أهل القدرة والشوكة آنذاك، وإنما أحوج إلى هذا التنبيه ضرورة عدم تحميل التعريف الأول القول باشتراط بيعة جميع الناس، أو اشتراط مشاركتهم لاستقرار البيعة.

كما يلاحظ على التعريف الثاني أنه تبع الإمام أحمد في اشتراط بيعة جميع أهل الحل والعقد وسيأتي تفصيل هذا عند الحديث عن عدد أهل الحل والعقد الذين تستقر بهم البيعة.

٥ ـ كتب التاريخ الإسلامي:

«حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه، فلا حل ولا عقد لديه، اللهم إلا أخذ الأحكام الشرعية عنهم، وتلقي الفتاوى منهم فنعم... لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد، أو فعل أو ترك، وأما من لا عصبية له، ولا يملك من أمر نفسه شيئاً، ولا من حمايتها وإنما هو عيال على غيره..، وأما شوراه في السياسة فهو بعيد

---

(١) البهوتي المتوفى: ١٠٥١هـ، كشاف القناع: ٦/ ١٥٩، ولينظر: ابن مفلح، المتوفى: ٧٦٣هـ، المبدع: ١٠/ ١٠.

عنها لفقدانه العصبية، والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها»[١]. «قال العلماء: أهل الحل والعقد هم أهل العلم والدين والبصر بهذا الأمر الخاص؛ لأنه يشترط في كل من ولي النظر في أمر من الأمور العلم به»[٢]. «ولما توفي السلطان.. اجتمع أهل الحل والعقد من كبار الدولة وقواد الجيش والقضاة والعلماء والأشراف وأعيان مراكش وأحوازها على بيعة نجله..»[٣].

إن تعريفات المؤرخين لكلمة أهل الحل والعقد تؤكد على معاني الوجاهة بين الناس، وكون أهل الحل والعقد هم أهل القدرة، أو الأعيان، أو الأشراف، أو القادة..، وفي ذلك من السعي إلى انتظام الأمر، وتبعية الناس ما لا يخفى. ويلاحظ في التعريف الثاني تعبيره عن صفات العلم والعدالة والرأي بالعلم والدين والبصر، وهي مصطلحات مترادفة. كما يلاحظ على التعريف الأول تمييزه بين أهل الشورى الذين تؤخذ عنهم الفتاوى، وبين أهل الحل والعقد أولي القدرة، ولم أجد بين المتقدمين من ميّز بين أهل الشورى ـ كما أرى تسميتهم ـ وبين أهل الحل والعقد، بهذا التمييز الواضح الدقيق، الذي يضع معيار القوة والعصبية للتفرقة بين هؤلاء وأولئك، وليشير إلى ما يؤثر في الأحداث وحركة التاريخ، وينبه إلى ما ينبغي التركيز عليه من الأمور المؤثرة في طبيعة العمران وقيام الدول أو زوالها. والمقصود بكلمة: (الشورى) في التعريف الأول: الشورى التي لا يجد ولي الأمر مفراً من الركون إليها لقدرة صاحبها وحله وعقده، وليس المقصود منها أخذ العلم واستخبار

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ٢٢٣ ـ ٢٢٤. ولينظر: سيد صديق حسن القنوجي المتوفى ١٣٠٧هـ، إكليل الكرامة: ٤٣.

(٢) الناصري، الاستقصا: ٣/ ١٩٢.

(٣) المصدر السابق: ٣/ ١٢٨، ولينظر: ٢/ ٣، ٣/ ٩٠، والحيّز: ما انضم إلى الدار من مرافقها، وكل ناحية حيز، مختار الصحاح للرازي: ١٦٢.

الرأي. وسيأتي تفصيل القول في هذه النقطة عند الحديث عن أهل الشورى ضمن بيان المصطلحات المرادفة لكلمة أهل الحل والعقد.

بعد هذه الجولة المتتبعة لتعريفات مصطلح أهل الحل والعقد في المصادر المتقدمة، يمكن استخلاص ما تتميز به هذه التعريفات على النحو التالي:

«هم علماء المسلمين وثقاتهم، من يعقد الإمامة من أفاضل المسلمين المؤتمنين على هذا الشأن، أهل الاجتهاد والورع، العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم، تقوم بهم الحجة وتنعقد بهم الخلافة، الأفاضل المستقلون الذين حنكتهم التجارب، المعتبرون للاعتبار والعارفون بالنقد، أهل القدرة على الحل والعقد، العلماء وأهل الرأي والتدبير، العلماء المشهورون، وجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، الأشراف والأعيان، أهل الشهرة، والعلماء الذين ينكرون على السلطان الغاصب ويأخذون على يده، الواحد المطاع منهم كاف، ينتظم الأمر بهم ويتبعهم سائر الناس، أهل الشوكة والقدرة، السراة، أصحاب العصبية لا العيال على غيرهم»[1].

٦ ـ تعريفات أخرى حديثة:

من خلال تتبع تعريفات المحدثين لأهل الحل والعقد، يمكن تلخيص ما تتميز به هذه التعريفات عن كلام المتقدمين من خلال ما يلي:

ـ «هم أولو الأمر: الأمراء والحكماء والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء، الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة.. وهم الذين تثق بهم الأمة، وكذا رؤساء العمال والأحزاب ومديرو الجرائد المحترمة ورؤساء

(١) ويمكن ترتيب هذه الخلاصة زمنياً بالعودة إلى هوامش التعريفات، التي تبين تاريخ وفاة قائليها.

تحريرها، وطاعتهم حينئذٍ هي طاعة أولي الأمر[١]. وكان ينبغي أن تكون تسميتهم بأهل الحل والعقد مانعة من الخلاف فيهم، إذ المتبادر منه أنهم زعماء الأمة وأولو المكانة وموضع الثقة من سوادها الأعظم[٢]. الذين تثق بهم الأمة في العلوم والمصالح التي بها قيام حياتها، وتتبعهم فيما يقرونه بشأن الديني

---

(١) الشيخ محمد عبده، نقل هذا التعريف عنه الشيخ رشيد رضا، تفسير المنار: ٥/ ١٨١، ٤/ ٤٥. وقد حاول هذا التعريف إسناد مفهوم أهل الحل والعقد إلى الآية الآمرة بطاعة أولي الأمر، فجزم بأن المراد بأولي الأمر: أهل الحل والعقد. وأرى أن قصر معنى أولي الأمر على أهل الحل والعقد لا دليل عليه؛ لأن الإمام أو رئيس الدولة داخل في مدلول قوله تعالى: ﴿وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾[النساء: ٥٩]، ولكنه ليس داخلاً في «أهل الحل والعقد»، مع أن له نوع حل وعقد في الأمور وسيأتي تفصيل الكلام عن ذلك عند بيان العلاقة ما بين أهل الحل والعقد وبين رئيس الدولة. ثم إن التعريف السابق جاء بما لم أجده عند غيره، فقد أدخل مفهوم الإجماع في الحديث عن أهل الحل والعقد، وكأنه يرمي إلى عد اتفاقهم الإجماعَ بالمعنى الأصولي. وقد وجدت من عد المجتهدين الذين ينعقد بهم الإجماع أهل الحل والعقد الذين يختارون الإمام، ولكني لم أجد من أناط الإجماع الأصولي بالعناصر المتقدمة في هذا التعريف. وأرى أن الشيخ محمد عبده تأثر بسبق الرازي رحمه الله إلى إطلاق اسم أولي الأمر على أهل الحل والعقد، ولكنه لم يقتصر على ما نص عليه الرازي من كون أهل الحل والعقد هؤلاء هم أهل الإجماع الأصولي، فكانت النتيجة اعتبار الشيخ محمد عبده لإجماع أهل الحل والعقد في نظام الحكم، والإلزام به شرعاً، وتحميله ما ورد من فروع في بحث الإجماع الأصولي، وهذا لا يقر عليه؛ لأن الإجماع هو اتفاق المجتهدين ذوي القدرة على فهم النصوص الشرعية، في حين لا يتوافر شرط الاجتهاد المطلق في جميع أهل الحل والعقد المقصودين في نظام الحكم الإسلامي.

(٢) محمد رشيد رضا، الخلافة نشر عام ١٩٢٢م: ١٨ ـ ١٩. ويلاحظ أن الشيخ حاول أن يحسم أمر الاضطراب المعتاد عند محاولة التعريف بهذه الجماعة، فرد المعنى إلى المتبادر من اللفظ، وجعل ذلك معياراً، ولكن الاضطراب لم يزل تماماً؛ لأن ما تعرف به الأمة زعماءها ومن تتبعهم فعلاً ولا تخرج عليهم، أمر غير منضبط، ولا يكفي فيه الوصف بكونهم زعماء الأمة، بل ينبغي بيان الطرق المؤدية إلى معرفة هؤلاء.

والدنيوي منهما[1]. الذين تختارهم الأمة من أهل العدالة والعلم والرأي، وتتبعهم في أمورها العامة، وأهمها اختيار الخليفة ومبايعته..[2]. إنهم في مباشرتهم لهذه المسؤولية لا يكونون متصرفين في حق لأنفسهم، ولكنهم يفعلون ذلك نيابة عن الأمة كلها، في استعمال ماهو حق أصلي لها، فهم منتدبون عنها أوهم ممثلوها[3]. هم جماعة المسلمين الذين بيدهم نصب أمير المؤمنين[4].

---

(١) المرجع السابق: ٦٦. وقد بيّن هذا التعريف مجال الزعامة والرئاسة بأنه العلوم والمصالح التي بها قيام حياة الأمة، وهذا توسيع لا يقره عليه ما تقدم من تعريفات؛ لأن كثيراً من المقدَّمين في العلوم والمصالح لا يُعرفون بين الناس، ولذلك لا يمتلكون الحل والعقد في الأمة، كما يلاحظ أنه افترض أن الأمة ستتبع هذه الجماعة في أمور الدنيا والدين، فأعطى هذه الجماعة سلطة دينية ودنيوية، وأرى أن في هذا خلطاً ما بين المجتهدين ووجوه الناس، أو ما بين أهل الحل والعقد في أصول الفقه، وبين أهل الحل والعقد في نظام الحكم.

(٢) عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية: ٥٨، ط٥، عام ١٩٩٣، وكان الشيخ خلاف درس مادة السياسة عام ١٩٢٣ في قسم التخصص بالقضاء الشرعي للعلماء من خريجي مدرسة القضاة والأزهر. ويلاحظ سبق هذا التعريف إلى النص على أن طريقة تمييز هذه الجماعة هي الاختيار من الأمة، كما يقدَّر له نصه على معيار كونهم أهل الحل والعقد، وهو تبعية الناس لهم في أمورها العامة، وعدم تقييده لوظيفتهم باختيار الإمام، بل تعبيره بكلمة: الأمور العامة للدلالة على وظائفهم.

(٣) الريس، النظريات السياسية الإسلامية: ٢٢٢، نشر لأول مرة عام ١٩٥٢. ويلاحظ ردّه العلاقة بينهم وبين الأمة إلى النيابة والتمثيل.

(٤) الشيخ محمد الخضر حسين، توفي سنة ١٩٥٨م، رداً على علي عبد الرازق؛ لأن عبد الرازق لم يصغ عبارته على قدر كلام العلماء، ولأنه ادعى أن معنى جماعة المسلمين في حديث: «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم»، عند العلماء، هو حكومة الخلافة الإسلامية. (نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم المنشور في كتاب: الإسلام وأصول الحكم للدكتور محمد عمارة: ٢٤٤). واستدل الشيخ الخضر حسين بكلام الطبري الذي نقله ابن حجر في فتح الباري ١٣/ ٤٠، حديث رقم: ٧٠٨٤، (تلزم جماعة المسلمين)، إذ يقول الطبري: المراد من الخبر: الجماعة الذين في طاعة من =

هم وكلاء الأمة الدائمون، يتألف منهم مجلس أعلى للأمة يسهر على مصالحها، ويراقب حكامها، وإذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه[١]. أهل الشورى: هم أهل الحل والعقد، وذوو الرأي في الأمة الإسلامية»[٢]. هم أفراد من الأمة، عندهم قدرة على الاستنباط، يرد إليهم أمر الأمن والخوف، وسائر الأمور الاجتماعية والسياسية[٣]. ويعرفهم الرأي العام بآثارهم وإنتاجهم العلمي والفكري[٤]. للعرف دخل كبير في تعريفهم إذا لم يكن هناك نظام معين يبين

= اجتمعوا على تأميره، فمن نكث بيعته خرج عن الجماعة. ويلاحظ على تعريف الشيخ الخضر حسين تسويته بين معنيي أهل الحل والعقد، وجماعة المسلمين، وهو بهذا يفتح الباب أمام نقل النصوص الواردة في جماعة المسلمين إلى جماعة أهل الحل والعقد، وأرى أن الأدلة تشهد له في نفيه كون معنى الجماعة المأمور بطاعتها هي الحكومة، وتسويته بين أهل الحل والعقد وجماعة المسلمين.

(١) د. محمود فياض، الفقه السياسي عند المسلمين، بحث نشر في مجلة الأزهر، المجلد الثاني والعشرون، مطبعة الأزهر ١٩٥٠م، ص: ٨٠٨. عن (د. محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي: ٢٥٨). وقد عزا هذا التعريف العلاقة بين الأمة وبين أهل الحل والعقد فيها إلى الوكالة.

(٢) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، نشر حوالي عام ١٩٦٠، ضمن الأعمال الكاملة: ٣١٩. ويلاحظ على هذا القول تسويته ما بين المصطلحات الثلاثة الواردة فيه.

(٣) أحمد هريدي، نظام الحكم في الإسلام: ٤٠ عن (حسن أبو غدة، حكم تعدد الخلفاء، رسالة ماجستير، نوقشت عام ١٩٧٨، ص: ٨٧). وقد وسع هذا التعريف مجال وظائفهم لتشمل الجانب الديني والاجتماعي والسياسي، كما يلاحظ أنه أدخل فيهم معاني أولي الأمر حين رد إليهم وظائفهم من الاستنباط، وكونهم مرداً لأمر الأمن والخوف.

(٤) الشيخ أحمد هريدي، نظام الحكم في الإسلام، محاضرات ألقاها على طلبة الدراسات العليا بكلية الحقوق. جامعة القاهرة ـ دبلوم الشريعة الإسلامية، سنة ١٩٦٨ ـ ١٩٦٩م، عن (د. اسماعيل البدوي، تولية رئيس الدولة: ٨٤). ويَعد هذا التعريف تولية الرأي العام ثقته لهؤلاء علة لوصولهم درجة أهل الحل والعقد.

المراد بهم، كتعيين الإمام لهم، أو تقوم الأمة باختيارهم[١]. لا تفسر جماعة المسلمين بتفسير أضبط ولا أوضح من أهل الحل والعقد. وأهل الحل والعقد ليسوا إلا الفقهاء الذين بلغوا درجة الاجتهاد، والذين يصنفون الناس ويشيرون إلى أهل الحل والعقد من بينهم، هي القواعد التي دونها علماء الأصول في باب الاجتهاد..، أي أن مرتبة الحل والعقد ليست وظيفة سياسية أو مهمة اجتماعية.. وإنما هي درجة علمية تعرف بتوفر طائفة من الشروط العلمية لا أكثر[٢]. جماعة معينة من فضلاء الأمة، يوكل إليها النظر في مصالحها الدينية والدنيوية[٣]. هم زعماء الأمة وقادتها، الذين يستشارون في مهام الأمور، لاطلاعهم على ما خفي عن عامة الناس»[٤]. هم هيئة الناخبين، وتضم أهل الرأي

---

(١) د. أحمد عبد المنعم البهي، محاضرات في مادة نظام الحكم الإسلامي، دبلوم السياسة الشرعية، كلية الشريعة والقانون ـ جامعة الأزهر سنة ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠م، عن (د. إسماعيل البدوي، تولية رئيس الدولة: ٨٣).

(٢) د. البوطي، وقد ورد هذا التعريف في رسالته إلى الأستاذ ظافر القاسمي، ونشرها الأخير في كتابه: نظام الحكم الإسلامي في الشريعة والتاريخ الذي نشرت طبعته الأولى عام ١٩٧٤: ص: ٢٣٥ ـ ٢٣٦. وانظر ما آل إليه ترجيح الدكتور البوطي في بحثه: خصائص الشورى ومقوماتها، المنشور ضمن أبحاث: الشورى في الإسلام: ٢/ ٥٥٦ ـ ٥٥٨، وسيأتي. وقد قصر هذا التعريف معنى أهل الحل والعقد على الفقهاء المجتهدين، ونفى كون مرتبة الحل والعقد وظيفة سياسية أو اجتماعية، وهو بذلك يسوي بين أهل الحل والعقد الوارد ذكرهم في كتب أصول الفقه الإسلامي في بحث الإجماع، وبين أهل الحل والعقد المناطة بهم وظيفة اختيار الإمام في الفقه المتعلق بنظام الحكم الإسلامي، وسيأتي تفصيل التمييز بين هاتين الجماعتين خلال هذا البحث إن شاء الله.

(٣) د. محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، ٢٥٦. نشر عام ١٩٧٥.

(٤) حسن أبو غدة، حكم تعدد الخلفاء، رسالة ماجستير، مقدمة في كلية الشريعة والقانون بالأزهر، نوقشت عام ١٩٧٨، ص: ٨٧، د. عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية: ٢٣٧، نشر عام ١٩٨٠.

والتدبير من كل رأي وخبرة في الدولة الإسلامية[١]. هم رؤساء التجمعات السياسية أو أمراء بطون القبائل التي كانت تشكل الوحدات السياسية في الدولة الإسلامية[٢]. ونرى أنه قد تشعبت بهم المهام، بحكم مطالب الحياة.. وبدهي أنه لا يمكن النهوض بمهامهم إلا من قبل ذوي الكفاءات والمواهب على أرفع مستوى، ولهذا كان الفقهاء المجتهدون عنصراً واحداً من عناصر تكوين هذه الجماعة... ويجب إعطاء رئيس الدولة سلطة تقديرية في تعيين بعض عناصر الكفاءات الممتازة في الدولة إذا أخطأهم الانتخاب الحر..»[٣]. إن الذي يمثل

---

(١) د. فؤاد النادي، طرق اختيار الخليفة: رئيس الدولة في الفقه السياسي الإسلامي والنظم الدستورية المعاصرة: ١٥٧، نشر عام ١٩٨٠م، وقد تبنى الدكتور النادي تعريف رشيد رضا ومحمد عبده الذي ورد في تفسير المنار: ٥/ ١٨١. ويلاحظ قصر هذا التعريف مهمة أهل الحل والعقد على كونهم هيئة الناخبين، كما يلاحظ توسيعه لعناصر هذه الجماعة لتضم كل ذي رأي في كل مظاهر الحياة.

(٢) محمود المرداوي، الخلافة بين التنظير والتطبيق: ١٩٠، نشر عام ١٩٨٣. ولم يُلق هذا التعريف بالاً لمن عدا هؤلاء من وجوه الناس ورؤسائهم.

(٣) د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم: ٤٣١، ٤٣٧، فما بعد، ط٢، ١٩٨٧م. ويطلب هذا التعريف في أهل الحل والعقد توافر كافة الاختصاصات الموجودة في الأمة، وتأكيداً على هذا يفتح الباب لرئيس الدولة لتعيين من يخطئهم الانتخاب من ذوي الكفاءات. إن في طلب توافر كافة الاختصاصات، إدخالاً لعناصر أهل الشورى في أهل الحل والعقد، وأرى أن من المهم جداً بيان من يسعى لتعريف أهل الحل والعقد للغاية المرجوة من هذه الجماعة، ويفترض الدكتور الدريني هنا أن الغاية هي جمع الاختصاصات من كافة المجالات في جماعة واحدة، ولكنني أرى أن الغاية هي انتظام أمر الناس، وضمان تبعيتهم وتنفيذهم لما يصدر عن أهل الحل والعقد من قرارات، وبالتالي ينبغي غض الطرف عن اختصاصات هذه الجماعة، ما دامت محققة للغاية، وسيأتي تفصيل الكلام في هذه النقطة المحورية عند اختياري لتعريف أهل الحل والعقد، وعند الحديث عن أهل الشورى الذين يمثلون الجانب العلمي الذي أنبه إلى عدم المزج بين من يمثلونه وبين أهل الحل والعقد.

الأمة وينطق باسمها، ويأخذ حكمها، إنما هو مجموع خبراتها ومعارفها ودرايتها المتنوعة، ومستوياتها الاجتماعية، مجتمعة في تلك الفئات، وهذه الفئات تسمى بـ: أهل الحل والعقد[١]. تلك الجماعة التي تتولى تنظيم أمور المسلمين الاجتماعية والسياسية والدينية، وتشرف على تحقيق أهداف المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية، وتمثل الأمة الإسلامية في اختيار حكامها. . ، فهم الذين ينوبون عن الأمة كلها في اختيار أولي أمرها. . يوجبون العقد نيابة عن الموكلين الأصليين»[٢]. هم أصحاب الولايات العامة، المسؤولون عن تدبير أمور الأمة الإسلامية دنيا وديناً[٣]. ومؤسسات الحل والعقد هي: المؤسسة التنفيذية التي تضم مؤسسات الخلافة والوزارة والإمارة على الأقاليم، ومؤسسة الاجتهاد التشريعي، ومؤسسة القضاء والرقابة (المظالم والحسبة)، ومؤسسة الدعـوة والهدايـة[٤]. يشير

---

(١) د. محمد سعيد رمضان البوطي، خصائص الشورى ومقوماتها، منشور ضمن: الشورى في الإسلام الصادر عن مؤسسة آل البيت، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية عام ١٩٨٩م: ٢/ ٥٤٣. ويلاحظ على تعريف أستاذنا الدكتور: إدخاله الخبرات العلمية وأنواع المعرفة والدراية المتصلة باختيار الإمام. . . ، في تعريف أهل الحل والعقد، وفي ذلك مزج ما بين أهل الشورى الذين سيأتي تعريفهم وبين أهل الحل والعقد.

(٢) د. محمود غازي، مؤسسة أهل الحل والعقد في الفكر السياسي والدستوري الإسلامي، منشور ضمن: الشورى في الإسلام الصادر عن مؤسسة آل البيت، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عام ١٩٨٩: ٣/ ١٠٢١. وقد وسع هذا التعريف مهمة أهل الحل والعقد لتشمل تنظيم المجالات الدينية والسياسية والاجتماعية.

(٣) د. فوزي خليل، دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم: ص: ٤٢٤، طبع عام ١٩٩٦، وهو رسالة ماجستير مقدمة في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة.

(٤) المرجع السابق ٤١٦ ـ ٤١٨، وانظر فيه الصفحات: ٩٠ ـ ٩٢. ولا يخفى توسع هذا التعريف البالغ، الذي أدى إلى اشتمال أهل الحل والعقد عنده على رئيس الدولة ووزرائه، وكافة عناصر السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية، بل وغيرهم أيضاً مـن =

المصطلح إلى عنصر التأثير الاجتماعي الذي يتمتع به فريق من الناس[١]. أهل الشوكة من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يحصل بهم مقصود الولاية، وهو القدرة والتمكين[٢]. هم العلماء المختصون (أي المجتهدون) والرؤساء ووجوه الناس الذين يقومون باختيار الإمام نيابة عن الأمة»[٣].

= عناصر الدعوة في الدولة الإسلامية. والذي أدى به إلى هذا الرأي أمران: انطلاقه من المعنى اللغوي لكلمة أهل الحل والعقد، وإغفاله النظر في استعمالات العلماء لهذا المصطلح، التي يظهر من خلالها أن أهل الحل والعقد جماعة مخصوصة بمقابل رئيس الدولة، وبمقابل المؤسسات الأخرى، يبدو هذا من خلال تعريفاتهم وبيانهم لعلاقة جماعة أهل الحل والعقد بغيرهم. كما أرى أن أحد أهم الأسباب التي أدت بالدكتور فوزي خليل إلى هذا التوسع، انصباب عنايته على كلمتي: الحل والعقد، وإغفاله كلمة: أهل، فلجميع من ذكرهم هنا نوعاً من الحل والعقد، ولكنهم ليسوا «أهل الحل والعقد» المقصودين في نظام الحكم الإسلامي. ولو منح الدكتور العلماء الذين أبدعوا هذا المصطلح قدراً أكبر من ثقته، وتنبه إلى أن أهل الحل والعقد مصطلح لم يرد في الكتاب والسنة، بل أبدعه العلماء، وينبغي فيه بالتالي التأكيد على سياق نشوئه، وتعريفات من أبدعه ورسخ معناه، لو فعل ذلك لأفاد الباحثون من مزجه ما بين دراساته في العلوم السياسية، وموضوعه الذي يكتب فيه ذي الصبغة الفقهية الشرعية.

(١) د. سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، في النظرية السياسية من منظور إسلامي: ٣٦٦، ٣٧٤، نشر عام ١٩٩٨م، وانظر الشكلين التمثيليين فيه ص: ٤٠٠، ٤٠١. ويلاحظ على هذا التعريف ما لوحظ على التعريف السابق، فكلاهما ـ كما يقال ـ يغرد خارج السرب، ولكن ما يسجل لهذا التعريف، إشارته إلى عنصر التأثير الاجتماعي الذي تتمتع به هذه الفئة، وهذا ما عبر عنه الفقهاء بانتظام الأمر وتبعية الناس.

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية: ٧/ ١١٥، وقد علمت أن مادة أهل الحل والعقد فيها من كتابة الأستاذ الدكتور محمد رواس قلعه جي. وقد جمع هذا التعريف عبارات الفقهاء في تعريف أهل الحل والعقد، كما يقدِّر له النص خلال التعريف على مقصود الإمامة.

(٣) د. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، نشرت الطبعة الأولى سنة ١٩٨٤م: ٦/ ٦٨٥. ويلاحظ على تعريف أستاذنا الدكتور نصه على لزوم كون العلماء بالغين درجة الاجتهاد، =

ويلاحظ على مجموع تعريفات المحدثين لمصطلح أهل الحل والعقد توسيعها لمهام هذه الجماعة، بعد أن كان الفقهاء ينصون على أن وظيفتهم هي اختيار الإمام، كما يلاحظ على تعريفات المحدثين ردها العلاقة بين الأمة و أهل الحل والعقد إلى علاقة الوكيل بالموكل، وإدخالها المعنى الاجتماعي في وظائف هذه الجماعة، ومقارنتها أحياناً مع ما عليه الحال في النظم الوضعية، ولكنها جميعاً تتفق على أن وجوه الناس ورؤساءهم هم أهم عناصر أهل الحل والعقد.

ـ **المعنى العرفي لأهل الحل والعقد**: إن كلمة الحل والعقد تحمل معاني مفرداتها اللغوية كما تقدم، وبناء عليه كان من المنطقي أن يشيع بين الناس معنىً يتبادر من هذه الكلمة، وقد يختلف هذا المعنى المتبادر بين الناس من زمن إلى آخر، ومن مكان إلى آخر، لكن الجامع المشترك بين هذه المعاني هو ما تقدم من المعنى اللغوي، ولننظر في رد أبي بكر رضي الله عنه مفهوم الأئمة إلى المعنى المتبادر منه عرفاً نلاحظ ما يشهد لما تقدم، فقد سألته امرأة من أحمس حين قال: «بقاؤكم على الأمر الصالح الذي جاء به الله بعد الجاهلية ما استقامت بكم أئمتكم» سألته: وما الأئمة؟ قال: أو ما كان لقومك رؤوس وأشراف يأمرونهم فيطيعونهم؟ قالت: بلى. قال: فهم أولئك على الناس[1]. إن كلام أبي بكر رضي الله عنه هو من خير ما وجدته مبيناً لمعنى أهل الحل والعقد، لأنه ذكر الطاعة معياراً، ورد معرفة العناصر للناس.

= كما يلاحظ قصره مهمة أهل الحل والعقد على اختيار الإمام، ورده العلاقة بين أهل الحل والعقد والأمة إلى العلاقة النيابية.

(١) البخاري موقوفاً على أبي بكر: فضائل الصحابة، باب أيام الجاهلية، رقم: ٣٦٢٢، ٢/ ١٣٠٤.

إن في إناطته رضي الله عنه معنى الأئمة بما هو متعارف عليه بين الناس دليلاً على أن ما صدقات هذه الكلمة أمر عرفي، لا يغيب حتى عن علم العامة، فكذلك أهل الحل والعقد، تكاد أفراد هذه الجماعة لا تخطئها أنظار الناس بمن فيهم العامة، وإذا نوقش في هذا التخمين، فلا أظن أنه سيناقش في إدراك العامة لمعنى الحل والعقد بعامة، لا في ميدان نظام الحكم فقط، ويطلق العامة غالباً على هذا المصطلح مصطلحاً عرفياً هو: الحل والربط.

وأما الغموض فيظهر حينما يسعى الكاتب إلى التعبير عن هذه الجماعة نظرياً.

ولعل في استعمال بعض العلماء كلمة: أهل الحل والعقد للتعبير عن ذوي النفوذ في الأمم السابقة شاهداً آخر على أن هذه الكلمة أو ما يقوم مقامها، لا تعدو كونها كلمات ظاهرة المدلول بين الناس؛ ومن هذا المنطلق أطلق المفسرون هذه الكلمة على ذوي النفوذ زمن فرعون[1]، وزمن الجاهلية قبل بعثة النبي ﷺ، ومعلوم أن من أطلق عليه هذا المسمى إنما كان قبل تبلور المعنى الشرعي لكلمة أهل الحل والعقد.

فقد جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾[القصص: ٥].

«ذكر غير واحد من المفسرين أن فرعون خرج في محفل عظيم، وجمع كبير، هو عبارة عن مملكة الديار المصرية في زمانه أولي الحل والعقد والدول من الأمراء والوزراء والكبراء والرؤساء والجنود...»[2].

(١) فرعون: عدو الله، قال العلماء بالتواريخ: هو فرعون موسى، عمّر أربعمائة سنة، وكان اسمه: وليد بن مصعب (تهذيب الأسماء: ٢/ ٣٦٢، تاريخ الطبري: ١/ ٢٣١).

(٢) تفسير ابن كثير، المتوفى ٧٧١هـ، ٣/ ٣٣٧.

وجاء في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ..﴾[الحج: ٧٣]: «والمراد بما يدعون من دون الله الأصنام..، وقيل: المراد بهم السادة الذين صرفوهم عن طاعة الله، لكونهم أهل الحل والعقد فيهم..»[1].

وبتوارد جهود العلماء تبلور معنى أهل الحل والعقد شرعاً، وهذا المعنى الشرعي يشتمل على المعنى اللغوي، والمعنى العرفي، ولكنه يزيد عليه من القيود ما يتسق معه المقصد من هذه الجماعة شرعاً.

التعريف المختار:

بعد هذه الجولة المتتبعة لتعريفات مصطلح أهل الحل والعقد في المصادر والمراجع، يمكن استخلاص ما تتميز به هذه التعريفات على النحو التالي:

«هم علماء المسلمين وتقاتهم، من يعقد الإمامة من أفاضل المسلمين المؤتمنين على هذا الشأن، أهل الاجتهاد والورع، العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم، تقوم بهم الحجة وتنعقد بهم الخلافة، الأفاضل المستقلون الذين حنكتهم التجارب، المعتبرون للاعتبار والعارفون بالنقد، أهل القدرة على الحل والعقد، العلماء وأهل الرأي والتدبير، العلماء المشهورون، وجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، الأشراف والأعيان، أهل الشهرة، والعلماء الذين ينكرون على السلطان الغاصب ويأخذون على يده، الواحد المطاع منهم كاف، ينتظم الأمر بهم ويتبعهم سائر الناس، أهل الشوكة والقدرة، السراة، أصحاب العصبية لا العيال على غيرهم، بهم يؤمن عصيان الأمة وخروجها، تختارهم الأمة من أهل العلم والعدالة والرأي وتتبعهم في أمورها العامة وأهمها اختيار الخليفة، ينوبون عن الأمة، جماعة

---

(١) الشوكاني: المتوفى، ١٢٥٠هـ، فتح القدير: ٣/ ٤٦٩.

المسلمين، يتألف منهم مجلس أعلى، يرعون مصالح الأمة، يرجع إليهم الناس في الحاجات، أولو الأمر، تعرفهم الأمة بآثارهم فتوليهم الثقة والتقدير، أهل التخصص في كل مجال، يمثلون الأمة، يحققون أهداف المجتمع والدولة، يقوم بهم مقصود الولاية الذي هو القدرة والتمكين، رؤوس القوم وأشرافهم الذين يأمرونهم فيطيعونهم»[(١)].

إن الناظر في هذه الخلاصة، أو في التعريفات الواردة في المصادر الأصيلة، يلاحظ أنه يمكن تصنيف طريقة التعبير عن أهل الحل والعقد إلى قسمين اثنين:

الأول: وهو ما عليه الغالبية العظمى، يعبر عن هذه الجماعة، بأنهم وجوه الناس، أو الأفاضل منهم، أو الرؤساء، وغيرها من التعبيرات التي لا تخرج عن هذا المعنى، والتي توحي بالقدرة وتبعية الناس لهم.

والثاني: وهو نادر بالمقارنة مع القسم الأول، يعبر عن هذه الجماعة بالاقتصار على كونهم أهل الاجتهاد، أو أهل العلم، أو أهل الرأي، وما شابهها من تعبيرات تؤكد على الصفة العلمية فيهم[(٢)].

وأرى أن القسم الثاني ينضوي تحت الأول إذا لوحظ ما يأتي:

- إن القسم الأول يُشترط فيه العلم أو الاجتهاد أو الرأي المتعلق بأمور الإمامة، وشروط من يصلح لها، فصح أن يعبر عنهم بأنهم أهل العلم أو الرأي.
- ما في كلمة الحل والعقد ذاتها من معاني القدرة التي يبعد أن تغيب عن ذهن من عبر عنهم بأنهم العلماء أو أهل الاجتهاد.

---

(١) ويمكن ترتيب هذه الخلاصة زمنياً بالعودة إلى هوامش التعريفات، التي تبين تاريخ وفاة قائليها.

(٢) ليقارن مع: د.فوزي خليل، دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم: ٧٣ ـ ٩٠، د.عبد الله الطريقي، أهل الحل والعقد: صفاتهم ووظائفهم: ٢٧ ـ ٣١.

- اختلاف الزمان وما كان عليه العلماء من القدرة على الحل والعقد، ومن الاشتهار والوجاهة.

ولا أراني متعسفاً إن قلت: إن المعنى المتبادر من كلمتي الحل والعقد، يبعد أن لا يكون قد جال بخاطر جميع العلماء الذين قاموا بتعريف هذه الجماعة، ولكن كلاً منهم تناول جانباً من جوانب البيان لهذه الفئة، فبعضهم استوعب الجوانب، وبعضهم اقتصر على معاني الشهرة والوجاهة، وبعضهم اقتصر على اشتراط العلم أو الرأي أو الاجتهاد كونها أجدر ما يخول المرء لنيل أهلية الحل والعقد.

وبعد هذه **الخلاصة** أرى اختيار التعريف التالي:

هم الجماعة المخصوصة الذين تختارهم الأمة، من وجوهها المطاعين، ذوي العدالة والعلم بالأمر العام، وبخاصة العلماء المشهورين ورؤساء الناس، وتتبعهم فيما ينوبون فيه عنها، من إقامة مقصود الشرع في الإمامة، ورعاية أمور الأمة ومصالحها العامة، وأهمها اختيار الإمام.

تحليل التعريف السابق:

لقد حاولت في التعريف السابق أن أراعي ما يأتي:

١ - كون أهل الحل والعقد جماعة المسلمين الذين التفوا حول الإمام وبايعوه، وتتميز هذه الجماعة عن باقي العناصر أو المؤسسات في نظام الحكم الإسلامي بخاصة، وفي الدولة الإسلامية بعامة، كالإمام، والوزراء، والمجتهدين، ومع احتمال دخول بعض أفراد هذه المؤسسات ضمن أهل الحل والعقد، تبقى هذه الجماعة متميزة عن تلك المؤسسات، سواء بالعناصر المكونة لها، أو بالوظائف الموكولة إليها.

٢ - طريقة تمييزهم هي اختيارهم بواسطة الأمة، وأما وسيلة الاختيار فتختلف

من زمن لآخر فقد تكون ضمنية، كما في المجتمع القبلي، وقد تكون صريحة، كحالة الانتخاب.

٣ ـ إن أهل الحل والعقد هم وجوه الناس وهذه العبارة العامة تضم كل من له وجاهة بعلم أو رئاسة أو شوكة أو قيادة أو غيرها، وإناطة وجاهة الناس باختيار الأمة هو خير وسيلة للتعرف على هذه الوجوه. ويعبّر عن هذه الوجاهة بكلمات أخرى ككونهم: أفاضل المسلمين، أو أشرافهم، أو المعتبرين فيهم، أو الأعيان منهم، أو أهل القدرة على الحل والعقد، أو أصحاب العصبية، أو من تقوم بهم الحجة، أو من يستقر بهم الأمر وينتظم، أو السراة.

٤ ـ إن طاعة الأمة للوجوه، وتبعيتها لهم، وعدم عصيانها أو خروجها على أوامرهم، هو الغاية والمقصود من أهل الحل والعقد، ولهذا أضيفت كلمة المطاعين أو المتبوعين إلى كلمة وجوه الناس.

٥ ـ إن ما يشترط في أهل الحل والعقد هو العدالة التي يغلب على الظن معها أن هؤلاء سيعملون على رعاية مقاصد الشرع في الإمامة، وقد كان هذا سبباً في تعبير بعض العلماء عن هذه الصفة بالأمانة، ويشترط في أهل الحل والعقد أيضاً العلم بالأمر العام، وهو ما يعبر عنه الفقهاء بالعلم بشرط الإمام، وهذا القدر من العلم كاف في أهل الحل والعقد، لأن العلم المشترط في كل جماعة هو العلم الذي لابد منه لقيامها بوظائفها، وبناء عليه: لا يشترط توافر صفة الاجتهاد بالمعنى المبين في علم أصول الفقه وعند الفقهاء، في أهل الحل والعقد.

وسيأتي عند بيان معنى العلم المشترط في أهل الحل والعقد أن معنى العلم: العلم بجملة من الدين في كل فرد منهم، ولو لم يكن من العلماء المجتهدين، فهذا القدر من العلم يعدّ جامعاً مشتركاً بين كل من يندرج ضمن أهل الحل والعقد.

كما أن اشتراط صفة العلم فيهم يغني ـ فيما أراه ـ عن اشتراط الرأي أو التدبير؛ لأن العلم منتج للرأي، ولكن لا بأس بإضافة هذا الشرط، سيراً على ما درج عليه العلماء في كتب نظام الحكم الإسلامي، ولأن فيه إشارة إلى أن علم أهل الحل والعقد بشرط الإمام ينبغي أن يكون علماً عملياً، بحيث يتمكن من لديه هذا العلم من إدراك أثر اختلاف الزمان أو المكان على الأحكام المتعلقة بموضوعات الإمامة.

٦ ـ إن أهم عناصر أهل الحل والعقد هم العلماء ورؤوس الناس، على أن يكون هؤلاء من المشهورين بين الناس ليتحقق فيهم معنى الوجاهة، وتبعية الناس لهم وطاعتهم. وتخصيص العلماء المشهورين ورؤوس الناس بالذكر إنما هو بسبب أهميتهم البالغة، وتكوينهم جلّ أهل الحل والعقد كما يلاحظ، ولكن هذا لا يمنع دخول غيرهم في جماعة أهل الحل والعقد، والأمر عائد لاختيار الناس، وظهور وجوه جديدة بينهم من غير هذين الفريقين.

٧ ـ إن العلاقة بين عامة الناس وبين أهل الحل والعقد هي علاقة التمثيل والنيابة، فأهل الحل والعقد يمثلون العامة عندما يقومون بوظيفتهم، وهم في هذا التمثيل غير فضوليين، بل يكفي قرارهم لانعقاد ما يرون، ولا حاجة لقرار آخر من بعد قرارهم ليأخذ ما يرونه صفة النفاذ.

٨ ـ إن وظيفة أهل الحل والعقد هي القيام بأمور الناس العامة، وهذه الأمور قد تكون ذات طابع سياسي، وقد تكون ذات طابع اجتماعي، وقد تكون غير ذلك، ويجمعها معيار تطبيق أمر الشرع في الإمامة ومقصوده فيها، ومعلوم أن مقصد الشرع في أمر الإمامة هو تحقيق مصالح العباد بناء على أوامر الشرع. وأهم وظيفة لأهل الحل والعقد، وهي أخطر وظائفهم، مهمة اختيار الإمام وبيعته، ولهذا نجد هذه الوظيفة عند جميع من أدلى بدلوه في

تعريف كلمة أهل الحل والعقد، ولكن هذه الوظيفة ليست كل ما على أهل الحل والعقد عمله، بل عليهم القيام بالوظائف الأخرى التي لا تقوم إلا بهم.

٩ ـ لا يشترط في أهل الحل والعقد أن يمثلوا اختصاصات الأمة العلمية وخبراتها المختلفة في الميادين العلمية والحيوية وغير ذلك، ومعلوم أن هذا الاشتراط إذا سُعي إليه بشكله الواسع، فإنه لن يستقيم في أي مجلس، ثم إن الغاية من أهل الحل والعقد هي تبعية الناس وعدم عصيانهم، ولا حاجة مع هذه الغاية إلى اشتراط توافر الاختصاصات كافة في أهل الحل والعقد، ويمكن تلافي نقص هذه الاختصاصات عن طريق الشورى واستخبار أهلها، ثم اتخاذ القرار بناء على ما يراه أهل الحل والعقد بعد الجمع بين خبرتهم بمصالح الناس، ومشورة أهل العلم والشورى.

١٠ ـ لم أعمد إلى إدخال كلمة الشوكة أو العصبية في التعريف، اكتفاء بإدخال معناها الذي هو تبعية الناس وطاعتهم، واستقرار الأمر وانتظامه، أو القدرة والتمكين، كما أنني لم أجد بين كل ما يمكن أن تفسر به كلمة: الحل والعقد، كلمات تساويها في التعبير عنها أو في بيان معانيها.

وبعد، فيمكن بعد هذا العودة إلى التعريفات المتقدمة والمقارنة بينها وبين هذا التعريف المختار، كما يمكن النظر في المعايير المتقدمة في التمهيد، لملاحظة توافرها في هذا التعريف.

وتحسن الإشارة هنا إلى أن تعريف الشيخ عبد الوهاب خلاف لأهل الحل والعقد، وقد تقدم هذا التعريف، هو من أجمع ما وجدته معبراً عن هذه الجماعة، وأعرضه هنا ثانية، يقول: «هم الذين تختارهم الأمة، من أهل العدالة والعلم والرأي، وتتبعهم في أمورها العامة، وأهمها اختيار

الخليفة ومبايعته»[١]. كما أن قول أبي بكر رضي الله عنه: «أو ما كان لقومك رؤوس وأشراف، يأمرونهم فيطيعونهم؟.. فهم أولئك [الأئمة] على الناس»[٢] يعد من جوامع الكلم في بيان معنى أهل الحل والعقد.

والله أعلم.

* * *

المبحث الثاني

المصطلحات المتصلة بمصطلح أهل الحل والعقد

مقدمة: ثمة مصطلحات شرعية تتعلق بمصطلح أهل الحل والعقد، وقد تكون هذه المصطلحات من منظومة السياسة الشرعية، وقد تكون من خارج هذه المنظومة، ولكنها شرعية، كمصطلح أهل الحل والعقد المستعمل عند علماء أصول الفقه.

كما أن لبعض المصطلحات والتعبيرات الوضعية: السياسية منها والقانونية تعلقاً من طرق ما بمصطلح أهل الحل والعقد.

وسأدرس في هذا المبحث من هذه المصطلحات ما تزيد مقارنته بكلمة أهل الحل والعقد هذه الكلمة بياناً ووضوحاً.

*** المطلب الأول ـ المصطلحات الشرعية المتعلقة بمصطلح أهل الحل والعقد:**

ينبغي في سياق بيان معنى مصطلح أهل الحل والعقد أن تبيَّن معاني بعض

(١) السياسة الشرعية: ٥٨.

(٢) تقدم تخريجه ص: ٥٦.

المصطلحات الشائعة في نظام الحكم الإسلامي، والمعبرة عن جماعات تتداخل علاقاتها مع أهل الحل والعقد، ويزداد وضوح هذا المصطلح وتميزه عن غيره إذا ما ظهرت معاني هذه المصطلحات الأخرى، وإذا أضفنا الاضطراب الواقع عند عدد ليس بالقليل من الكتّاب في التعبير عن أهل الحل والعقد بتعبيرات أخرى يدخل فيها بعض هذه المصطلحات التي سأبينها هنا، علمنا أهمية إفراد هذه المصطلحات المرادفة أو المتداخلة مع مصطلح أهل الحل والعقد بالبيان والإيضاح.

من هذه المصطلحات: أهل الشورى، وأهل الشوكة، وأهل الإمامة، وأهل الاجتهاد، وأهل الاختيار، وغيرها. وأفرد هنا لكل منها خلاصة موجزة:

أولاً ـ أهل الشورى:

المشاورة: هي الاجتماع على الأمر، ليستشير كل واحد منهم صاحبه، ويستخرج ما عنده في جميع جوانب الحياة[1].

إن مصطلح أهل الشورى هو أكثر المصطلحات شيوعاً على ألسنة الكتّاب في نظام الحكم الإسلامي، وقد أُفردت للكتابة فيه مصنفات عديدة، وسيجلّي بيان معناه كثيراً من الغموض الذي يكتنف مصطلح أهل الحل والعقد؛ لأن محل النزاع سيكون محرراً عندئذٍ، وستتبين النقاط التي تنبغي دراستها كونها أساسية في موضوع أهل الحل والعقد، كما ستتبين النقاط التي ينبغي عدم الإطالة فيها كونها من مفردات موضوع أهل الشورى.

يلاحظ بادىء ذي بدء أن كثيراً من الكتّاب المعاصرين يعبرون بأهل الشورى عن أهل الحل والعقد، يقول عبد القادر عودة رحمه الله: «تنعقد الإمامة.. باختيار أهل الحل والعقد للإمام...، فالإمامة عقد طرفاه الخليفة من

---

(١) ابن العربي، أحكام القرآن: ١/ ٢٩٧.

ناحية وأولو الرأي في الأمة أو أهل الشورى من الناحية الأخرى»[١].

وأرى أن إطلاق كلمة أهل الشورى هكذا بإطلاقها على أهل الحل والعقد ليس دقيقاً، وفيه قدر غير يسير من التجوز.

ولأقدم هنا بضابط يسير يظهر الفارق ما بين هذين المصطلحين، ثم أتبع بمحاولة التدليل على الرأي الذي أميل إليه. إن أهل الحل والعقد كما تقدم هم من يتبعهم الناس. . ، أما أهل الشورى فهم أهل العلم، فالصفة العضوية الأساسية في الأولين هي الوجاهة والرئاسة والشوكة، بغض النظر عن باقي الشروط الأخرى الواجب توافرها في هذه الجماعة من علم بأمور الإمامة أو غيره.

أما الصفة الأساسية في أهل الشورى فهي العلم الواسع، بغض النظر عن باقي الصفات الأخرى، من تبعية الناس لهم أو عدمها، وبغض النظر عن ميدان هذا العلم، من شرعي أو سياسي أو غير ذلك.

إن من المعلوم أن الشورى مبدأ جاء الأمر به في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[الشورى: ٣٨]، وقوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[آل عمران: ١٥٩]، ولا تخفى أهميته في ميدان نظام الحكم الإسلامي وغيره من ميادين الشريعة الإسلامية. فالشورى هي أساس عمل أكثر من جماعة، وهي واجبة التطبيق أو يندب إليها في كل العلاقات داخل المجتمع الإسلامي حتى في فصال الرضيع، قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ . .﴾[البقرة: ٢٣٣]، وأهمية الشورى في الشريعة الإسلامية بادية من خلال تأكيد كثير من العلماء على وجوب اتباعها، يقول ابن عطية[٢]: «والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل

---

(١) الإسلام وأوضاعنا السياسية، ضمن الأعمال الكاملة: ٢٧٦.

(٢) ابن عطية: (٤٨٠ ـ ٥٤١هـ) عبد الحق بن غالب بن عبد الملك بن عطية، أبو محمد، =

العلم والدين فعزله واجب»[(١)].

هذا على صعيد كلمة: الشورى، فما الحال على صعيد كلمة: أهل الشورى؟

إن المراد بكلمة أهل الشورى في الغالبية العظمى من المصادر الشرعية من كتب فقهية وحديثية وكتب نظام الحكم الإسلامي وغيرها، هو الستة الذين عينهم عمر رضي الله عنه ليتشاوروا فيما بينهم فيمن يحل محله في إمامة المسلمين. ولم أجد في المصادر الشرعية من عبر بأهل الشورى عن أهل الحل والعقد الذين يعقدون الإمامة، ومع كثرة ورود هذين المصطلحين، فإن ثمة اتفاقاً على إطلاق اسم أهل الحل والعقد على من يعقد الإمامة، وعلى إطلاق اسم أهل الشورى على الستة الذين عينهم عمر رضي الله عنه[(٢)].

= الغرناطي القاضي، الإمام، قدوة المفسرين، كان فقيهاً عارفاً بالأحكام والحديث والتفسير والأدب، له: المحرر الوجيز. (سير أعلام النبلاء: ١٩/ ٥٨٧).

(١) تفسير القرطبي: ٤/ ٢٤٩.

(٢) وقد أظهر الحاسوب هذه النتيجة من خلال البحث في آلاف المجلدات، ولا يشذ عن هذه النتيجة من أقوال العلماء إلا النادر من تعبيرات بعض المتأخرين الذين يقصدون بأهل الشورى عموم أهل العلم.
لتنظر: الأقراص الحاسوبية الصادرة عن شركة التراث، وبخاصة الألفية في السنة النبوية، التي تحتوي على ١٣٠٠ مجلد في السنة، ومكتبة الفقه وأصوله التي تحتوي على ٩٠٠ مجلد في الفقه وأصوله، ومكتبة التفسير وعلوم القرآن، ومكتبة العقائد والملل، ومكتبة التاريخ والحضارة، وغيرها، ولينظر: قرص جامع الفقه الإسلامي الصادر عن شركة حرف.
ولينظر مثالاً على استعمال مصطلح أهل الشورى للدلالة على الستة الذين رشحهم عمر: جميع كتب التراجم عند ترجمة عمر رضي الله عنه والستة أصحاب الشورى، كذلك جميع كتب التاريخ الإسلامي أيضاً، ولينظر: مجمع الزوائد ٥/ ٣٥٤، باب الخلافة في قريش، كتاب الخلافة رقم: ٨٩٩٥. الماوردي، الأحكام السلطانية، ٣٥، ٤٣، الأشعري، الإبانة: ١٠٦، مقالات الإسلاميين: ٤٥٦، ولينظر من كتب الفقه: المغني لابن قدامة: ٨/ ٢٢٩، =

١ ـ سبب تسمية الستة بأهل الشورى:

فلماذا سمي الستة الذين عينهم عمر رضي الله عنه ليتم اختيار أحدهم للإمامة أهل الشورى؟ وهل هؤلاء هم أهل الحل والعقد آنذاك؟

لقد نص عمر على سبب اختياره لهؤلاء دون غيرهم فقال: «إني لا أعلم أحداً أحق بهذا الأمر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راض، فمن استخلفوا بعدي فهوالخليفة، فاسمعوا له وأطيعوا، فسمى عثمان وعلياً وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد[1] بن

= كشاف القناع للبهوتي: ٤/ ٣٣٥، ٥/ ٥١٦، المهذب للشيرازي: ١/ ٤٤٩، مغني المحتاج للشربيني: ٤/ ١٣١، القوانين الفقهية لابن جزيء: ١/ ٢٧٣، وغيرها.

(١) طلحة بن عبيد الله بن عثمان: (٢٨ق.هـ ـ ٣٦هـ = ٥٩٦ ـ ٦٥٦م) التيمي القرشي، صحابي شجاع، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد الستة أصحاب الشورى، شهد أحداً وسائر المشاهد، وكانت له تجارة وافرة، قتل يوم الجمل ودفن بالبصرة. (الأعلام: ٣/ ٢٢٩، الرياض: ٢/ ٢٤٥ ـ ٢٦٩).

الزبير بن العوام بن خويلد: (٢٨ق.هـ ـ ٣٦هـ = ٥٩٤ ـ ٦٥٦م) الأسدي القرشي، أبو عبد الله، الصحابي الشجاع، أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأول من سل سيفه في الإسلام، شهد بدراً وأحداً وغيرهما، وجعله عمر فيمن يصلح للخلافة بعده. قتله ابن جرموز غيلة يوم الجمل قرب البصرة. (الأعلام: ٣/ ٤٣، الرياض النضرة: ٢/ ٢٦٩ ـ ٢٩٩).

عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف: (٤٤ق.هـ ـ ٣٢هـ = ٥٨٠ ـ ٦٥٢م) أبو محمد، الزهري القرشي، أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد الستة أصحاب الشورى، وأحد السابقين إلى الإسلام، شهد بدراً وأحداً والمشاهد كلها. وكان يحترف التجارة، وتصدق يوماً بقافلة كاملة، توفي في المدينة. (الأعلام: ٣/ ٣٢١، الرياض النضرة: ٢/ ٣٠١ ـ ٣١٧).

سعد بن أبي وقاص مالك بن أهيب: (٢٣ ق.هـ ـ ٥٥هـ = ٦٠٠ ـ ٦٧٥م) القرشي الزهري، أبو اسحق، فاتح العراق ومدائن كسرى، وأحد الستة أصحاب الشورى، وأول من رمى بسهم في سبيل الله، وأحد العشرة المبشرين بالجنـة، فارس الإسلام، =

أبي وقاص»[١].

وقال: «فإن عُجّل بي أمر فالخلافة شورى بين هؤلاء الستة الذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راض»[٢].

فقد قدم عمر رضي الله عنه أفضل الناس بدليل رضا النبي ﷺ عنهم، وهذا الرضا مأخوذ من تبشيرهم بالجنة، لأن من المعلوم أن هؤلاء الستة هم بقية العشرة المبشرين بالجنة، ولكن عمر لم يذكر معهم سعيد بن زيد[٣] لئلا يحابى بسبب قرابته من عمر.

إذن فسبب تقديمهم هو منزلتهم في الدين لسبقهم إليه ولجهودهم في نشره ولكونهم في مقدمة أهل بدر. . .، بالإضافة إلى أن لهم من المكانة بين الناس بسبب ما تقدم ما ليس لغيرهم، بدليل قول عمر رضي الله عنه: «عليكم هؤلاء الرهط الذين قال رسول الله ﷺ: إنهم من أهل الجنة. . فلما أصبح دعا الستة وقال: «إني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم. . .، إني لا أخاف الناس عليكم إن استقمتم،

= شهد بدراً وافتتح القادسية، فقد بصره آخر عمره، وتوفي بالمدينة. (الأعلام: ٣/ ٨٧، الرياض النضرة: ٢/ ٣١٩ ـ ٣٣٥).

(١) البخاري عن عمرو بن ميمون الأودي، موقوفاً على عمر: الجنائز، باب ما جاء في قبر النبي ﷺ وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، رقم: ١٣٢٨، ١/ ٤٥٦، ومسلم: المساجد، باب نهي من أكل ثوماً. . .، رقم: ٥٦٧، ص: ٢٢٨.

(٢) مسلم: الموضع السابق.

(٣) سعيد بن زيد سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل: (٢٢ق.هـ ـ ٥١هـ = ٦٠٠ ـ ٦٧١م) العدوي القرشي، أبو الأعور، من خيار الصحابة، هاجر إلى المدينة وشهد المشاهد كلها إلا بدراً وكان غائباً في مهمة أرسله النبي فيها، وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة، شهد اليرموك، وولاه أبو عبيدة الشام، ولد بمكة وتوفي بالمدينة. (الأعلام: ٣/ ٩٤، الرياض النضرة: ٢/ ٣٣٧ ـ ٣٤٤، أسد الغابة: ٢/ ٤٧٦).

ولكني أخاف عليكم فيما بينكم، فيختلف الناس..»[١]، فكونهم في مقدمة المتبوعين من الناس وكونهم من أهل الحل والعقد كان سبباً لترشيحهم.

ثم إن هؤلاء الستة كانوا في مقدمة من كان يفتي الناس، بل كانوا من أكثر الناس إفتاءً أيضاً، يقول ابن حزم[٢]: ويمكن أن يجمع من فتيا علي مجلد ضخم، ومن فتيا كل من الباقين جزء صغير[٣].

إذن فسبب تسميتهم بأهل الشورى هو تشاورهم فيما بينهم فيمن يُرشَّح من بينهم، فيكون بمثابة المعهود إليه الوحيد.

ولعل أهم أسباب إطلاق اسم أهل الشورى اليوم على من يتولى وظائف أهل الحل والعقد وبخاصة اختيار الإمام، هو كون الشورى هي الأساس في عمل أهل الحل والعقد، إضافة إلى ما تمثله هذه الكلمة من أصالة، لورودها في القرآن الكريم والسنة النبوية.

ومعلوم أن المعهود إليهم يصدق عليهم أنهم من أهل الإمامة الذين سيأتي بيانهم، أكثر مما يصدق عليهم أنهم أهل الحل والعقد، مع أن لهم من الحل

---

(١) الهيثمي، مجمع الزوائد عن عبد الله بن عمر: المناقب، باب وفاة عمر رضي الله عنه، رقم: ١٤٤٦٣، ٩/ ٧٧. قال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط، وإسناده حسن، الطبراني، المعجم الأوسط: رقم: ٥٨٣، ١/ ٣٤٤، تاريخ الطبري: ٢/ ٥٨٠.

(٢) ابن حزم: (٣٨٤ ـ ٤٥٦هـ = ٩٩٤ ـ ١٠٦٤م) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد، عالم الأندلس في عصره، وأحد أئمة الإسلام، ولد بقرطبة، وكانت له ولأبيه من قبله رياسة الوزارة وتدبير المملكة فزهد بها وانصرف إلى العلم والتأليف، من مصنفاته: الفِصَل في الملل والنحل، والمحلى، وديوان شعر. (الأعلام: ٤/ ٢٥٤، سير أعلام النبلاء: ١٨/ ١٨٤).

(٣) التراتيب الإدارية للكتاني ٢/ ٤١١ ـ ٤٢٠.

والعقد ما يجعلهم أفراداً في هذه الجماعة، فكذلك كان شأن الستة أهل الشورى، كانت جماعة أهل الحل والعقد تشملهم مع غيرهم من وجوه الناس، وبخاصة وجوه الأنصار، في حين كانوا أولى الناس بالإمامة لما تقدم من أسباب فضلهم، ولإباء العرب آنذاك أن تكون الخلافة إلا في قريش، وهؤلاء كلهم من قريش. يقول ابن تيمية[1]: «وقد اجتمع بالمدينة أهل الحل والعقد حتى أمراء الأنصار، وبعد ذلك اتفقوا على مبايعة عثمان. . .»[2].

وبناء على ما تقدم أرى أنه ليس من الدقة عزو نشوء فكرة أهل الحل والعقد إلى فعل عمر في ترشيح الستة[3]؛ لأن هذا المفهوم موجود واقعياً في زمن النبي ﷺ، وفي خلافة أبي بكر رضي الله عنه وبخاصة أثناء بيعته، وفي بيعة عمر وأثناء خلافته، فكيف يُعزى أصل نشوء هذا المفهوم إلى آخر فترة خلافة عمر؟!

ولعل من مال إلى كون ترشيح الستة أهل الشورى أساساً في تطور فكرة أهل الحل والعقد، قصر مفهوم أهل الحل والعقد على كونهم هيئة ناخبة، لا وظيفة لها إلا اختيار الإمام، فوجد أن في اجتماع هؤلاء الستة على التداول في أمر من تؤول إليه الخلافة من بينهم بذوراً لفكرة الهيئة الناخبة، و ظنّ أن لأهل الشورى هؤلاء الانفراد بعقد الخلافة لأحدهم كونهم كل جماعة أهل الحل والعقد. إذن، فأهل الشورى الستة لا يمثلون إلا جزءاً من أهل الحل والعقد آنذاك، وممن سبق إلى هذا الفهم ابن تيمية حين قال: «عثمان لم يصر إماماً باختيار

---

(١) ابن تيمية: (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ = ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام النميري الحراني الدمشقي ، أبو العباس، تقي الدين ابن تمية، الإمام، شيخ الإسلام، ولد في حران ومات معتقلاً. تزيد تصانيفه على أربعة آلاف كراسة، منها: السياسة الشرعية والفتاوى ومنهاج السنة. (الأعلام: ١/ ١٤٤، الدرر الكامنة: ١/ ١٤٤ ـ ١٦٠).

(٢) منهاج السنة النبوية: ٤/ ٢٠٢.

(٣) لينظر: ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ: ٢٣١.

بعضهم، بل بمبايعة الناس له، وجميع الناس بايعوا عثمان..، فلما بايعه ذوو الشوكة والقدرة صار إماماً، وإلا لو قدر أن عبد الرحمن بايعه ولم يبايعه علي ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة لم يصر إماماً..، وقد أقام عبد الرحمن.. يشاور السابقين الأولين والتابعين لهم بإحسان، ويشاور أمراء الأنصار وكانوا قد حجّوا مع عمر ذلك العام، فأشار عليه المسلمون بولاية عثمان...»[1].

٢ ـ المعنى الراجح لمصطلح أهل الشورى:

إن استعمال كلمة أهل الشورى مطلقة غير مقيدة بشؤون الحكم ومصالح الجماعة، وإنما بالمعنى المرادف لكلمة أهل الحل والعقد، ليس استعمالاً أصيلاً، لما تقدم من توارد تعبير العلماء بأهل الحل والعقد عن الجماعة الذين تتبعهم العامة، ويعقدون الإمامة..، وفي هذا الاستعمال تقييد لإطلاق لفظ الشورى لا ينهض له دليل من استعمال الأقدمين.

ومع أنه لا مشاحة في الاصطلاح، فإن الأضبط والأكثر دقة هو استعمال ما ألفه العلماء وعبروا به، وعدم الاستبدال به، على أن في استعمال مصطلح أهل الحل والعقد إيحاءاً بالوظائف التي أسندها إليهم العلماء، وبياناً لعناصر هذه الجماعة، ولا ينهض بهذا تعبير أهل الشورى، بل إن في استعمال أهل الشورى في هذا السياق فتحاً لباب الاختلاف في الإلزام برأي أهل الحل والعقد أو عدم الإلزام به، مع أن من المعلوم عند العلماء أن الإلزام بقرار أهل الحل والعقد أمر مسلّم عندما يعقدون البيعة، ولا أدل على هذا الإلزام من تسميتهم بأهل الحل والعقد[2].

---

(١) منهاج السنة النبوية ١/ ١٤٣، ولينظر سبق الغزالي لذلك أيضاً في سياق حديثه عن بيعة أبي بكر رضي الله عنه. فضائح الباطنية: ٦٤ وما بعدها.

(٢) وسيأتي بحث الإلزام برأيهم.

وقد ميز العلماء بين أهل الشورى الستة الذين عينهم عمر رضي الله عنه وبين أهل الحل والعقد، ومثاله قول الأشعري: «وثبتت إمامة علي رضي الله عنه بعد عثمان رضي الله عنه بعقد من عقد له من الصحابة من أهل الحل والعقد، ولأنه لم يدّعها أحد من أهل الشورى غيره في وقته»[١].

أما مصطلح أهل الشورى بإطلاق فيكون معناه: تلك الجماعة التي تتميز بالعلم والخبرة في أيٍ من نواحي الحياة، وتقدم هذا العلم لمن يطلبه منها، وبالتالي يدخل في هذه الجماعة كل ذي علم وخبرة.

ولما كانت الشورى في كل شيء بحسبه، وتعددت الاختصاصات، صار أهل الشورى في كل شيء بحسبه أيضاً، فأهل الشورى في العلوم الشرعية غير أولئك العالمين بأمور الصناعات، وأهل الشورى في الأمور العسكرية هم غير هذه الفئة وتلك، والشورى في أمور الأمة العامة ومصالحها الدنيوية لها أهلها، فينبغي الرجوع لقولهم لكونهم متبوعين من الناس، وممثلين لهم، وهؤلاء هم أهل الحل والعقد.

ولننظر إلى كلام ابن خلدون[٢] التالي نجد التفريق الواضح بين أهل العلم الذين سميتهم هنا أهل الشورى بإطلاق، وبين أهل الحل والعقد يقول:

«إذ حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد لديه، اللهم إلا أخذ الأحكام الشرعية عنهم، وتلقي الفتاوى

---

(١) الإبانة: ١٠٦.

(٢) ابن خلدون: (٧٣٢ ـ ٨٠٨هـ = ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م) عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون، أبو زيد، ولي الدين، الحضرمي الإشبيلي، فيلسوف ومؤرخ وعالم اجتماع، من مصنفاته: العبر وديوان المبتدأ والخبر، وأوله: المقدمة. توفي بالقاهرة. (الأعلام: ٣/ ٣٣٠، الضوء اللامع: ٤/ ١٤٥).

منهم فنعم. وأما من لا عصبية له. . ، فأي مدخل له في الشورى، وأي معنى يدعو إلى اعتباره فيها، اللهم إلا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فموجودة في الاستفتاء خاصة، وأما شوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها»[1].

فقد ميز بوضوح بين الشورى في السياسة وهي لأهل الحل والعقد، وبين الشورى في الإفتاء والعلم، وهي لكل ذي علم بالموضوع محل الشورى.

إن أهل الشورى بمعنى أهل العلم الذين يطلب إليهم تقديم شوراهم، وهذا الذي سأسير عليه في هذا البحث، نجدهم اليوم بشكل واضح في كثير من الدول، فلهم مجلسهم الخاص بهم، ولهم وظيفتهم المعلومة، وهم ينتخبون أو يعينون، ولهم من الأنظمة الداخلية، أو المنصوص عليها في الدستور ما ينظم علاقاتهم مع الجماعات الأخرى في الدولة، وبخاصة بالمجلس النيابي أو البرلمان.

ومع أن تاريخ التطبيق الإسلامي لنظام الحكم لم يشهد غالباً مجلساً للشورى، ينتظم انعقاده كل فترة محددة، ويوكل إليه من الوظائف ما لا يوكل لغيره. . ، إلا أن الخلفاء وبخاصة الراشدين ما برحوا يستشيرون ذوي العلم والفتيا من الناس فيما يشكل عليهم، تطبيقاً لتعليم رسول الله ﷺ الذي ورد قولاً وفعلاً، وتطبيقاً للأمر القرآني: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[الشورى: ٣٨].

ومعيار التفرقة بين أهل الشورى هؤلاء وبين أهل الحل والعقد، نسبة القرار إلى الأمة أو عدم نسبته؛ فقرار أهل الحل والعقد منسوب إلى الأمة، لأنه صادر عن ممثليها المتبوعين فيها، بينما تنسب فتوى أهل الشورى إلى من يفتي بها أو إلى مجلس أهل الشورى إن وافق عليها، لأنها صادرة عن علمهم أو

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ٢٢٣.

خبرتهم، ويمكن القول بناء عليه: إن قرار أهل الحل والعقد منشيء وملزم، وفتوى أهل الشورى مبلغة ومعلمة(١).

كما يمكن التفريق بينهما من خلال اختصاص كل منهما، فأهل الحل والعقد تختص وظيفتهم في رعاية مصالح الناس العامة، ويكتسبون بناء على هذا صبغة سياسية، وسيأتي تفصيل هذه النقطة، أما أهل الشورى فيمكن اللجوء إليهم وأخذ فتواهم أو خبرتهم في كل أمور الدنيا والدين، وبناء عليه فإن الصبغة العامة لهم هي صبغة علمية، كما أنه لا حدود لاختصاصهم، وهذا يستلزم توافر كافة الاختصاصات بينهم، وبكفاءات عالية أيضاً، بينما يستلزم أهل الحل والعقد أن يكونوا من وجوه الناس المتبوعين، ليتسق لكل منهما أداء وظيفته(٢).

ويمكن تكوين مجلس الشورى من خلال ترشيح الهيئات العلمية المختلفة لأفراد، أو ترشيح الأفراد لأنفسهم، وموافقة جهة مختصة على من تراه منهم، وقد تكون هذه الجهة هي الهيئات العلمية، بأن ترشح عدداً محدوداً، وقد تكون المحكمة الدستورية. . .، وكل ذلك يحتاج لبحث مستقل، لا تقل أهميته عن أهمية بحث موضوع أهل الحل والعقد؛ لأن كثيراً من أعمال مؤسسة رئاسة الدولة، ومؤسسة أهل الحل والعقد تعتمد اعتماداً أساسياً على شورى أهل الشورى وعلمهم وما يقدمونه من خبرة ورأي.

---

(١) وسيأتي تفصيل القول في ذلك عند الحديث عن الشورى المعلمة والشورى الملزمة.

(٢) ليقارن هذا التفريق بين أهل الحل والعقد وبين أهل الشورى مع تفريق د. مصطفى كمال وصفي في كتابه النظام الدستوري في الإسلام بين أهل البيعة وأهل الرقابة وأهل الشورى: ص: ١١٤، ١٧٩، ٢٠٨، وليقارن أيضاً مع ما انتهى إليه الدكتور توفيق الشاوي في كتابه: فقه الشورى والاستشارة، من التفريق بين الشورى في أمر الجماعة، والمشورة أو التشاور، والاستشارة: ص: ١٠٢ وما بعد.

والخلاصة أن أهل الشورى ينبغي أن تتوافر فيهم أعلى الكفاءات في كافة الاختصاصات، وبالتالي لزم أن لا توكل مهمة اختيارهم للعامة، بل لجهة مختصة يمكنها تمييز هذه الكفاءات. والله أعلم.

٣ ـ المستشارون:

وإذا تبين الفارق بين هاتين الجماعتين، فيحسن أن يُردف ببيان مصطلح آخر هو مصطلح: «المستشارون»، وخلاصة معناه أنهم الأفراد الذين يلجأ إليهم صاحب المنصب وبخاصة رئيس الدولة ليعينوه بعلمهم وخبرتهم على أداء وظيفته، ولا صلة لهم بغيره من أصحاب المناصب.

ولئن احتُمل نشوء اختلاف في الإلزام برأي أهل الشورى، فإن من البدهيات عدم الإلزام برأي المستشارين، لأن تنظيم أمر أهل الشورى تنظيم قائم في مؤسسة لها علاقاتها مع المؤسسات الأخرى في الدولة، والمطلوب منهم غالباً أن يقرروا بأغلبيتهم على ما يرفع إليهم من قضايا يطلب الإفتاء أو بيان الخبرة فيها، أما المستشار فهو فرد يلجأ إليه صاحب المنصب ليفيد منه ويتخذه مساعداً له، ويعين بدلاً منه إن شاء، وله الحرية الكاملة في ذلك، وهذا المستشار يدلي بخبرته بصفته الفردية أو الشخصية المحضة، وغالباً ما يكون المستشارون من ذوي الخبرة الواسعة في الموضوع الذي يستشارون فيه.

٤ ـ الاستخبار:

وثمة مصطلح آخر لم أجد من أشار إلى مدلوله وأرى تسميته بالاستخبار، ويتلخص الفارق ما بين الاستشارة والاستخبار، في أن الشورى الناتجة عن الاستشارة شورى تدخل فيها خبرة المشير، وجهده الذاتي في إنتاج الشورى، في حين لا نجد أي جهد عند المخبر، اللهم إلا بتبليغه هذا الخبر، وبالتالي يقبل أن يكون المخبر من عامة الناس الذين لا يتميزون بالعلم، ومثاله قول أبي بكر للجدة التي جاءته تسأله ميراثها: مالك في كتاب الله شيء، وما علمت لك في

سنة رسول الله ﷺ شيئاً، فارجعي حتى أسأل الناس، فسأل الناس، فقال المغيرة ابن شعبة[1]: حضرت رسول الله ﷺ أعطاها السدس، فقال أبو بكر: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصاري[2] فقال مثل ما قاله المغيرة، فأنفذه لها أبو بكر الصديق»[3].

فالصديق رضي الله عنه إنما يطلب هنا نصاً ليس متوافراً لديه، وهو يقبل هذا النص من أي عدل ضابط، ولا حاجة لكونه من أهل العلم والفتيا، ثم إن المواريث محددة معلومة، فمن لم يرد له نصيب في القرآن والسنة، فلا ميراث له، وهذا يؤكد أن أبا بكر رضي الله عنه لم يسأل الناس شوراهم في هذا الأمر، بل سألهم إن كان لديهم خبر عن النبي ﷺ، وتوجه استخباره إلى الناس جميعاً. ومعلوم أن هذا الاستخبار ملزِم لمن يبحث عنه، لأنه نص شرعي، بخلاف الشورى فإنها لا تكون فيما فيه نص، كما أن من المعلوم أيضاً أن نتيجة هذا الاستخبار ملزمة لمن يأتي من بعد، لأن كونه نصاً شرعياً، يوجب المصير إليه[4].

---

(١) المغيرة بن شعبة بن أبي عامر بن مسعود الثقفي، أبو عبد الله، صحابي، من دهاة العرب وقادتهم، شهد الحديبية، وولاه عمر ثم عزله، اعتزل الفتنة. توفي سنة: خمسين للهجرة. (الإصابة: ٣/ ٤٥٣، الأعلام: ٧/ ٢٧٧).

(٢) محمد بن مسلمة الأنصاري: (٣٥ق.هـ ـ ٤٣هـ = ٥٨٩ ـ ٦٦٣م) الأوسي الأنصاري الحارثي، أبو عبد الرحمن، من الأمراء، شهد بدراً، واستخلفه النبي ﷺ على المدينة، كان يكشف لعمر أمور الولاة، اعتزل الفتنة. (الإصابة: ٣/ ٣٨٤، الأعلام: ٧/ ٩٧).

(٣) الترمذي في سننه عن قبيصة بن ذؤيب عن أبي بكر: الفرائض، باب ما جاء في ميراث الجدة، رقم: ٢١٠١، ٤/ ٤٢٠، قال الترمذي: وفي الباب عن بريدة، وهذا أحسن. وأبو داود عن قبيصة: الفرائض، باب في الجدة، رقم: ٢٨٩٤، ص: ٤٢١. وابن ماجة عن قبيصة: الفرائض، باب ميراث الجدة، رقم: ٢٧٢٤، ص: ٣٩٢.

(٤) ولا يقال في حادثة أبي بكر هذه وأمثالها: إنها استشارة ظهر في نتيجتها وجود خبر، لأن المواريث لا تثبت فيها حصة جديدة برأي أهـل العلم، ومع ذلك استخبر أبو بكر في =

٥ ـ نماذج من شورى النبي ﷺ والخلفاء الراشدين:

تزخر كتب الحديث بالأمثلة التي تبين كثرة مشاورة النبي ﷺ لأصحابه، كاستشارته أصحابه وبخاصة الأنصار يوم بدر، واستشارته في مصير أسرى يوم بدر، واستشارته في غزوة أحد بشأن الخروج أو المكث في المدينة، واستشارته يوم الخندق بشأن مشاطرة غطفان تمر المدينة، وغيرها كثير.

وقد كان ﷺ يستشير في كل أمر ذوي الرأي فيه والخبرة، وسيأتي تفصيل القول في هذا عند الحديث عن التطبيق العملي للشورى زمن النبي ﷺ.

وقد نهج الخلفاء الراشدون نهج النبي ﷺ، فكانوا يستشيرون إذا نزل بهم أمر، فالصدِّيق رضي الله عنه كان إذا ورد عليه أمر نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى بينهم، وإن علمه من سنة رسول الله ﷺ قضى به، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين عن السنة، فإن أعياه ذلك دعا رؤوس الناس وعلماءهم واستشارهم[1].

وكان هذا هو الشأن زمن عمر، قال الزهري[2]: كان مجلس عمر مغتصاً

= ذلك، فدل على أنه يبحث عن نص ولا يطلب رأي أهل العلم، يدل على ذلك أيضاً قوله: «ما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ شيئاً»، ولكن يمكن أن يقال في بعض الحوادث إنها بدأت باستشارة فكانت النتيجة فيها ظهور خبر، كعدم دخول عمر رضي الله عنه الأرض التي فيها الطاعون، لنقل ابن عوف رضي الله عنه عن رسول الله ما يدعو إلى عدم دخول هذه الأرض، والحديث في الصحيحين.

(١) البيهقي: السنن: ١٠/ ١١٤، وما بعد.

(٢) الزُّهري: (٥٠هـ ـ ١٢٤هـ) محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب، الزهري القرشي المدني، أبو بكر، التابعي، أحد الأئمة الأعلام، وأحد أكابر الحفاظ والفقهاء في المدينة. (سير أعلام النبلاء: ٥/ ٣٢٦).

بالقراء ـ العلماء ـ شباباً كانوا أو كهولاً، فربما استشارهم فيقول: لا يمنع أحداً منكم حداثة سنه أن يشير برأيه، فإن العلم ليس على حداثة السن ولا قدمه، ولكن الله يضعه حيث شاء[1].

٦ ـ نموذج من أهل الشورى في الواقع المعاصر:

من أمثلة مجالس الشورى اليوم، مجلس الشورى في المملكة العربية السعودية، ويرأس هذا المجلس الشيخ محمد بن جبير، ويمكن من خلال حديثه لجريدة الحياة[2]، أن يُعلم واقع عمل هذا المجلس يقول:

«إن الزيادة في عدد أعضاء المجلس نوع من التطوير الذي وعد به خادم الحرمين الشريفين، وهناك دواع عديدة لذلك منها أن المملكة مترامية الأطراف، وعدد سكانها في نمو مستمر، والمستوى التعليمي والثقافي تطور بشكل كبير، وفي كل سنة يظهر العديد من الخبراء والمختصين، هذه التطورات أوجبت استقطاب أكبر عدد ممكن في مجلس الشورى ليساهموا بفكرهم وخبرتهم. . . والاختيار لا يقصد منه التمثيل المناطقي أو القبلي. . . إن المواضيع المعروضة على المجلس تحتاج إلى تخصصات. . وهكذا تعددت الاختصاصات لتعدد الأهداف والأغراض التي يدرسها المجلس ويبدي الرأي فيها. . . إن الشروط التي يجب توافرها في عضو مجلس الشورى أنه يجب أن يكون عالماً في مجال تخصصه بالإضافة إلى الديانة والاستقامة وحسن الخلق، والشورى في الإسلام لابد أن يكون صاحبها من أهل الحل والعقد وهم الذين تتوافر فيهم الشروط التي

---

(١) مصنف عبد الرزاق عن الزهري: رقم: ٢٠٩٤٦، ١١/ ٤٤٠.

(٢) جريدة الحياة الصادرة في لندن بتاريخ: ٤/ ٧/ ١٩٩٧م.

ذكرتُ[1]. . ، إن النظام حدد اختصاصات المجلس في المادة الخامسة عشرة، وهي: النظر في سياسة الحكومة الداخلية والخارجية التي تحال إليه، وكذلك دراسة الأنظمة وتفسيرها ودراسة الخطة الخمسية وإقرارها، . . ودراسة الاتفاقيات والمعاهدات الدولية، وليس من بينها أن المجلس يتابع أداء الوزارات متابعة مستمرة، ولا أن يحقق في أي شكوى تقدم ضد الجهاز الوزاري الحكومي، ولكن من خلال تقارير الأداء التي تقدمها الوزارات يقوم المجلس بالدراسة، وإبداء الرأي حيال هذه التقارير سلباً وإيجاباً، وهذه تسمى الرقابة اللاحقة».

إن مجلس الشورى الذي تقدم وصفه يعد نموذجاً مقبولاً بل جيداً لأهل الشورى الذين ينبغي توافرهم في نظام الحكم في الدولة الإسلامية، ويمكن إطلاق كلمة أهل الشورى بالمعنى الذي اخترته على هذا النموذج، كما أن اختصاصاته وأعماله يمكن أن تمثل ما ينبغي أن يكون عليه أهل الشورى، في الدولة الإسلامية.

وأرى أن رئيس المجلس يوافَق على جميع ما قدمته عنه، إلا في كلمة واحدة، هي إدخال مصطلح أهل الحل والعقد في هذا المجلس، فهذا مجلس أهل شورى، ولا يصح إطلاق اسم أهل الحل والعقد على أفراده ، لما تقدم من أنهم المتبوعون بين الناس، وأنهم يمثلونهم، وأنهم يختارون الإمام، وما سيأتي من وظائفهم وبخاصة الرقابة، وكل هذا لا يتوافر البتة في هذا المجلس.

ثانياً ـ أولو الأمر:

ورد هذا المصطلح في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ

---

(١) سيأتي التعليق على هذه النقطة في نهاية نقل كلامه.

﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[النساء: ٥٩]، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾[النساء: ٨٣]، وقد اختلف أهل التأويل في معنى أولي الأمر الذين أمر الله عباده بطاعتهم فقال بعضهم: هم الأمراء.. وقال آخرون: هم أهل العلم والفقه..، وقال آخرون: هم أصحاب محمد ﷺ..، وقال آخرون هم أبو بكر وعمر..، وقال الطبري[١]: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: هم الأمراء والولاة، لصحة الأخبار عن رسول الله بالأمر بطاعة الأئمة والولاة، فيما كان طاعة وللمسلمين مصلحة[٢].

ويجوز أن يكونوا جميعاً مرادين بالآية؛ لأن الاسم يتناولهم جميعاً، لأن الأمراء يلون أمر تدبير الجيوش والسرايا وقتال العدو، والعلماء يلون حفظ الشريعة وما يجوز وما لا يجوز، فأُمر الناس بطاعتهم والقبول منهم، ما عدل الأمراء والحكام، وكان العلماء عدولاً مرضيين، موثوقاً بدينهم وأمانتهم، ومن الناس من يقول: إن الأظهر من أولي الأمر هنا أنهم الأمراء، لأنه قدم ذكر الأمر بالعدل، وهذا خطاب لمن يملك تنفيذ الأحكام، وهم الأمراء والقضاة، ثم عطف عليه بالأمر بطاعة أولي الأمر، وهم ولاة الأمر الذين يحكمون عليهم..،

---

(١) الطبري: (٢٢٤ ـ ٣١٠هـ = ٨٣٩ ـ ٩٢٣م) محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر، المؤرخ المفسر الإمام، ولد في آمل طبرستان واستوطن بغداد وتوفي فيها، وعرض عليه القضاء فأبى. له مصنفات منها: تاريخ الطبري وتفسير الطبري، وكان مجتهداً. (الأعلام: ٦/ ٦٩، الذهبي/ سير أعلام النبلاء: ٢٤/ ٢٦٧ ـ ٢٨٢).

(٢) تفسير الطبري: ٥/ ١٤٧ فما بعد، ولينظر: ابن حجر، فتح الباري: كتاب الأحكام، باب قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾، رقم: ٧١٣٩، ٧١٣٨، ١٣/ ١١٩ ـ ١٢٠، وقوله عن ترجمة الباب: في هذا إشارة من المصنف إلى ترجيح القول الصائر إلى أن الآية نزلت في الأمراء، خلافاً لمن قال: نزلت في العلماء.

وليس يمتنع أن يكون هذا أمراً بطاعة الفريقين من أولي الأمر، وهم أمراء السرايا والعلماء، إذ ليس في تقديم الأمر بالحكم بالعدل ما يوجب الاقتصار بطاعة أولي الأمر على الأمراء دون غيرهم[1].

ويلاحظ أن تعبيري: الأمر، وولي الأمر، يراد بهما غالباً في السنة النبوية الأمر العام وولي هذا الأمر الذي هو الإمام[2].

وأرى أن تعبير أولي الأمر لا يختص بالإمام، ولا بالولاة الذين يعينهم، بل يشمل كل صاحب منصب، يأمر بما فيه مصلحة للمسلمين وليس في أمره معصية لله، أياً ما كان هذا المنصب مادام المسلمون بحاجة إليه في إقامة مصالح دينهم أو دنياهم.

---

(١) الجصاص، أحكام القرآن: ٣/ ١٧٧، وقد رجح النتيجة ذاتها ابن كثير في تفسيره: ١/ ٥١٩، ابن تيمية: السياسة الشرعية: ١٥٩، الحسبة: ٩٥، ولينظر تفسير القرطبي: ٥/ ٢٩١.

(٢) لينظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، مادة الأمر، وفيها: قوله ﷺ: إن هذا الأمر في قريش، ولا يعاديهم أحد إلا. . ، البخاري، كتاب الأحكام، أبو داود، الجهاد، الباب: ٣٠، قوله ﷺ: لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان: البخاري، المناقب، الباب: ٢، ومسلم، الإمارة، الباب: ٤، ٨، قوله ﷺ: وأن تنصحوا لولاة الأمر: مسند أحمد: ٢/ ٣٢٧، ٣٦٠، ٣٦٧، قوله ﷺ: إن وليت أمراً فاتق الله: مسند أحمد: ٤/ ١٠١، ما جاء في الحديث: إن جعل لي محمد الأمر من بعده. . ، البخاري، المناقب، الباب: ٢٥، مسلم، الرؤيا، الباب: ٢١، قول حذيفة فيما بايع فيه رسول الله ﷺ: وألا ننازع الأمر أهله: البخاري، الفتن، الباب الثاني، والأحكام، الباب: ٤٣، قوله ﷺ: وأطيعوا ذا أمركم تدخلوا جنة ربكم: الترمذي، الجمعة، الباب: ٨١، قوله ﷺ: وأمرهما إلى ولي الأمر: البخاري، الخمس، الباب الأول، قوله ﷺ: ما من أمير يلي أمر المسلمين: مسلم، الإمارة، الباب: ٢٢. وغيرها. ولتنظر دلالة أمير في المعجم المفهرس أيضاً.

وبهذا يكون الإمام، ولياً لأمر الرعية كافة، فتجب طاعته فيما يتعلق بأمر منصبه، ويكون العلماء من أولي الأمر فيما يتعلق ببيان الشرع للناس، ويكون قادة الجيش من أولي الأمر بالنسبة لمن تحت يدهم، وهكذا.

من هنا يعلم أن أهل الحل والعقد هم من أولي الأمر المأمور بطاعتهم فيما يقومون به من وظيفتهم التي تمس حاجة المسلمين إليها، ومعلوم أن من وظائفهم اختيار الإمام، والناس أحوج ما يكونون إلى إقامة هذا المنصب.

ويمكن القول بناء عليه: إن العلاقة بين أولي الأمر وبين أهل الحل والعقد هي علاقة عموم وخصوص مطلق، فتعبير أولي الأمر يشمل أهل الحل والعقد وغيرهم من ذوي الوظائف المهمة في الدولة الإسلامية، وينبغي التنبيه إلى أن وظائف أهل الحل والعقد يقوم بها مجموع هذه الفئة؛ فيكون هذا المجموع هو الداخل تحت الأمر بطاعتهم ضمن أولي الأمر، ولا يعد كل واحد من أهل الحل والعقد مأموراً بطاعته بحياله، لأن قرار أهل الحل والعقد إنما ينشأ عن اتفاقهم، وإنما ينهضون بالمقصود منهم بجماعتهم، فكانت الطاعة لمجموعهم.

ولقائل أن يقول: كيف يؤمر الناس بطاعة أهل الحل والعقد، وأهل الحل والعقد فيما قدمتَ هم المطاعون بين الناس؟ فكيف يستقيم الأمر بطاعة جماعة، لا يكون الفرد منها إلا إن كان مطاعاً أصلاً بين الناس؟!

والجواب: إن عمل هذه الجماعة في اختيار الإمام، أو في النهوض بوظائفهم الأخرى، لا يتم إلا بعد تمييزها أو تعيينها، فتعيينها يتم عن طريق معرفة من يتبعه الناس، فإذا تعينت هذه الجماعة وأصدروا قرارهم فلا مانع من القول بأن الناس مأمورون باتباعهم بناء على كون أهل الحل والعقد هم أولو الأمر في شأن اختيار الإمام وعزله وغيرهما من الوظائف المنوطة بهم.

ولا أرى داعياً للتوسع في معنى أهل الحل والعقد عند الرازي[1] رحمه الله، كما هي عادة من يكتبون في معنى أولي الأمر، لأن الرازي لم يأت ببدع من القول، بل قصد بمفهومه عن أهل الحل والعقد ما قصده غيره من الأصوليين الذين عبروا بهذا المصطلح عن المجتهدين، وبالتالي يكون لإطلاق اسم أولي الأمر عليهم، نصيب كبير من الصحة، لأن كثيراً من المفسرين قالوا بأن أولي الأمر هم العلماء، بيد أن ما نبه إليه الرازي رحمه الله كان الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع بناء على أمر الله المؤمنين باتباع هذه الجماعة، ولا يأمر الله إلا باتباع من لا يخطىء[2]، والله أعلم.

ثالثاً ـ أهل الاختيار في نظام الحكم الإسلامي:

تعبر كثير من مصادر نظام الحكم الإسلامي بمصطلح أهل الاختيار بدلاً من مصطلح أهل الحل والعقد، وقد يكثر هذا حتى يكون ورود كلمة أهل الاختيار أكثر من ورود كلمة أهل الحل والعقد، فالماوردي[3] مثلاً، ينص على

(1) الرازي: (٥٤٤ ـ ٦٠٦هـ = ١١٥٠ ـ ١٢١٠م) محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين، الإمام المفسر، أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، وهو قرشي النسب، رحل وتوفي في هراة. وكان يحسن الفارسية. من كتبه: «مفاتيح الغيب» في التفسير، والمحصول. (الأعلام: ٦/ ٣١٢، طبقات الشافعية: ٥/ ٣٣ ـ ٤٠).

(2) تفسير الرازي: ولتنظر رسالة الدكتور البوطي للأستاذ ظافر القاسمي، المنشورة في كتاب الأخير: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ: ٢٣٥، ويرى الدكتور البوطي فيها أن كلمة أهل الحل والعقد بمثابة الشرح والتفسير لكلمة أولي الأمر الذين هم الفقهاء. وليقارن ذلك مع ما تقدم من تعريف الشيخ محمد عبده لأهل الحل والعقد أو أولي الأمر، وما تقدم من التعليق على هذا التعريف.

(3) الماوردي. الماوردي: (٣٦٤ ـ ٤٥٠هـ = ٩٧٤ ـ ١٠٥٨م) علي بن محمد بن حبيب، أبو الحسن، الماوردي نسبة إلى بيع ماء الورد، أقضى قضاة عصره، ولد في البصرة =

أن أهل الاختيار يقعون في الحرج إن لم يختاروا الإمام، وينص على شروطهم، وعلى مهمتهم عند تنازع اثنين الإمامة، ويبحث في ثبوت الإمامة بدون عقد أهل الاختيار، وفي استشارتهم في العهد ورضاهم بالمعهود له، وفي عزلهم من بايعوه، وفي جواز نص الخليفة عليهم، وفي القصد منهم، وفي وجوب معرفتهم الخليفة بعينه واسمه، وفي مهمتهم عند أسر الخليفة[1]. ومعلوم أن كل هذه الموضوعات يبحث فيها العلماء تحت عنوان أهل الحل والعقد، ولعل أكثر ما تتوارد عليه أقلام العلماء في موضوع أهل الحل والعقد هو بيان شروطهم، وفي هذه النقطة يقول الماوردي: «فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة: العدالة، والعلم، والرأي والحكمة. .» فقد عبر عنهم بأهل الاختيار.

وكثيراً ما يعبر هو وغيره بقولهم: يختار أهل الحل والعقد[2] ويعقد أهل الاختيار[3]، وفي هذا دليل على ترادف المصطلحين. بالإضافة إلى أن من أخذ عن الماوردي كلامه لم يفرق بين هذين المصطلحين، بل سوى بينهما في التعبير:

يقول النووي: «وذكر الماوردي أنه إذا عهد [أي الإمام] إلى غائب مجهول الحياة لم يصح، . . فإن مات المستخلف وهو بعد غائب استقدمه أهل

= وانتقل إلى بغداد، كانت له مكانة رفيعة عند الخلفاء، توفي ببغداد، من كتبه: الأحكام السلطانية، والحاوي. (الأعلام: ٤/ ٣٢٧، سير أعلام النبلاء: ١٨/ ٦٤، طبقات الشافعية للسبكي: ٣/ ٣٠٣).

(١) الأحكام السلطانية: ٣٠ ـ ٥٩.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٣.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٧.

الاختيار، فإن بعدت غيبته، وتضرر المسلمون بتأخير النظر في أمورهم، اختار أهل الحل والعقد نائباً له يبايعونه بالنيابة دون الخلافة..»[١].

كما يلاحظ أن أبا يعلى الفراء[٢] سوى بين المصطلحين، يقول: «وهل للخليفة أن ينص على أهل الاختيار..؟ وقياس مذهبنا أنه لا يجوز لوجهين: أحدهما: أنها تقف على اختيار جميع أهل الحل والعقد..».

ويقول الإمام الجويني[٣] في الباب الثالث الذي وسمه بـ: في صفات الذين هم من أهل عقد الإمامة: «فلتقع البداية بمجال الإجماع في صفة أهل الاختيار، ثم نعطف على مواقع الاجتهاد والظنون..» وكذلك لا يناط هذا الأمر بالعبيد.. ولا تعلق له بالعوام.. فخروج هؤلاء عن منصب الحل والعقد ليس به

---

(١) الروضة: ١٠/ ٤٤، ٤٦، ٤٩، ولينظر في عدم التفريق بين المصطلحين: البهوتي، كشاف القناع: ٦/ ١٥٨، ولينظر استبدال القلقشندي كلمة: أهل الاختيار الواردة عند الماوردي في أكثر من مكان، بكلمة: أهل الحل والعقد، وذلك في كتابه مآثر الإنافة في معالم الخلافة.

(٢) أبو يعلى الفراء: (٣٨٠ ـ ٤٥٨هـ= ٩٩٠ ـ ١٠٦٦م) محمد بن الحسين بن محمد ابن خلف الفراء، أبو يعلى، عالم عصره في الأصول والفروع، من أهل بغداد، وُلي قضاء دار الخلافة وغيرها فاشترط شروطاً لقبولها، كان شيخ الحنابلة، وله تصانيف كثيرة منها: الأحكام السلطانية، والكفاية في الفقه. (الأعلام: ٦/ ٩٩ ـ ١٠٠، سير أعلام النبلاء: ١٨/ ٨٩ ـ ٩٢).

(٣) الجويني: (٤١٩ ـ ٤٧٨هـ =١٠٢٨ ـ ١٠٨٥) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، أبو المعالي، ركن الدين الملقب بإمام الحرمين، ولد في جوين ورحل إلى بغداد وأفتى ودرّس في المدينة، بنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية، له مصنفات كثيرة منها: غياث الأمم، والبرهان، والإرشاد، والورقات..(الأعلام: ٤/ ١٦٠، الذهبي/ سير أعلام النبلاء: ١٨/ ٤٦٨ ـ ٤٧٧).

خفاء»[١]. ومن الأسماء الأخرى التي أطلقها الجويني على أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار: أهل عقد الإمامة، وأهل نصب الإمام، والعاقدون، ومن إليه العقد[٢].

ويظهر أن الفقهاء أطلقوا تعبير أهل الاختيار على أهل الحل والعقد لأن مهمة الاختيار هي أهم وظائف أهل الحل والعقد، بل إن الناظر في عباراتهم يبدو له لأول وهلة أن أهل الحل والعقد لا مهمة لهم إلا اختيار الإمام، لكنه بعد التنقيب يعثر على وظائف أخرى أنيطت بهذه الجماعة، فكان من المناسب أن يسموا بأهل الاختيار، بسبب أهمية هذه الوظيفة، وآثارها في الدولة الإسلامية، ولكون الاختيار ـ كما تقدم ـ أهم وظائف هذه الجماعة.

وبناء على ما تقدم، لا أرى داعياً لعدم جزم القائمين على الموسوعة الفقهية الكويتية بمعنى تعبير أهل الاختيار، فقد جاء فيها: «هم الذين وكل إليهم اختيار الإمام، وهم جماعة من أهل الحل والعقد، وقد يكونون جميع أهل الحل والعقد، وقد يكونون بعضاً منهم[٣]».

رابعاً ـ أهل الشوكة في نظام الحكم الإسلامي[٤]:

إن نظام الحكم الإسلامي ـ كما هو معلوم ـ نظام يجمع بين المشروعية والواقعية، فلا هو مثالي لا يلقي بالاً لصلاحيته للتطبيق بين الناس، ولا هو مساير لكل ما يجري بين الناس، ولا أدل على واقعيته من اعتباره تمثيل أهل الحل والعقد للناس، ولا أدل من تأكيده على المشروعية من اشتراطه شروطاً

---

(١) غياث الأمم: ٥٩ ـ ٦٣.

(٢) لتنظر فهرسة د. عبد العظيم الديب لغياث الأمم: ٤٧٨.

(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية: ٧/ ١١٥، وقد علمت أن مادة: أهل الحل والعقد كتبها الأستاذ الدكتور محمد رواس قلعه جي».

(٤) يمكن التعبير عن هذه الفئة بكلمة: أهل القوة، أو أهل النفوذ، أو أهل السلطان.

خاصة في أهل الحل والعقد ليضمن سعيهم لتطبيق الشرع.

من هذا المنطلق راعى نظام الحكم الإسلامي أمر ما يسمى بالشوكة أو القوة أو العصبية، كونها أمراً واقعياً لا يخلو منه مجتمع أو دولة، ولكنه في اعتباره لهذه الشوكة أتبعها لمبادئه، وضبطها بضوابطه، واتخذها وسيلة لغاياته.

ولست أخفي، وأنا بصدد بحث موضوع الشوكة وأهلها، شعوري بصعوبة البحث فيها، لأنه سيستتبع الخوض في الجدلية المستحكمة ما بين أمر الشوكة، وأمر المشروعية، وليست هذه الجدلية واقعة في الشرع، إنما في الواقع الذي لا يطبق الشرع، فيصطدم الباحث بالعقبة المتمثلة في كون واقع التطبيق السياسي بعيداً في أغلب الأحيان عن المشروعية، منساقاً وراء القوة ومراكزها، فمن هنا تبدو صعوبة بحث هذه النقطة، ولكن ما يدفع للبحث في هذه المواضيع الشائكة، هو الثقة بأن الشرع إنما وجد ليرتقي إليه الناس، لا لينزل هو إلى واقعهم الذي تتحكم به المصالح والأهواء..

إن الباحث في مصادر نظام الحكم يجد تعبيري: أهل الشوكة، والعصبية، أكثر ما يجدهما عند ابن تيمية، وابن خلدون، ويغلب على ابن تيمية استعمال المصطلح الأول، في حين يغلب على ابن خلدون استعمال المصطلح الثاني، حتى صار يشار إليه بالبنان عند ذكر موضوع العصبية.

ولمصطلح أهل الشوكة معنى عرفي، هو المعنى اللغوي، الذي يشير إلى ذوي القوة والقدرة في الدولة، أما من استعمل مصطلح أهل الشوكة من العلماء، فيلاحظ أنه أراد به أهل الحل والعقد أنفسهم، يقول ابن تيمية عن بيعة أبي بكر رضي الله عنه: «لو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إماماً بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة

والشوكة[(١)]» ويقول آخر: «إذا عدم السلطان بمحل لزم أهل الشوكة الذين هم أهل الحل والعقد ثَمَّ أن ينصبوا قاضياً، وتنفذ أحكامه للضرورة الملجئة لذلك[(٢)]».

ولكن المدقق بين التعبيرين يلاحظ أن التأكيد على توافر شروط العدالة والعلم حاضر دائماً عند استعمال العلماء لمصطلح أهل الحل والعقد، في حين قد يغيب هذا الاشتراط عند استعمال تعبير أهل الشوكة، فيعم كل ذي قوة، وهذا هو المعنى العرفي.

يلاحظ هذا بخاصة عند ابن خلدون، عند استعماله تعبيرات: ذوو الشوكة، أرباب الشوكة، أهل الشوكة، فهو يقصد بها ما يرادف العصبية والكفاية والقدرة[(٣)].

كما يلاحظ عند ابن تيمية أيضاً، يقول: «فالإمامة عندهم [أي عند أهل السنة] تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماماً..»، ثم يقول: «إن نفس الولاية والسلطان عبارة عن القدرة الحاصلة، ثم قد تحصل على وجه يحبه الله ورسوله، كسلطان الخلفاء الراشدين، وقد تحصل على وجه فيه معصية، كسلطان الظالمين..»[(٤)] فمعيار التفرقة بين سلطان الراشدين الذين جمعوا بين الواقعية والمشروعية، وسلطان الظالمين ممن حاز

---

(١) منهاج السنة النبوية: ١/ ١٤٢.

(٢) حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب: كتاب القضاء، فرع: إذا عدم السلطان: ٣/ ٣٤١، ولينظر: ابن حجر، تحفة المحتاج: كتاب القضاء ١٠/ ١٠٥، كتاب النكاح، فصل في موانع ولاية النكاح: ٧/ ٢٥٩، والفتاوى الفقهية الكبرى: باب القضاء: ٤/ ٣٢٦.

(٣) مقدمة ابن خلدون: ١/ ١٩٢، ٢٤٢، ٣٧٦، وغيرها.

(٤) منهاج السنة النبوية: ١٤١، ١٤٢.

القوة الواقعية وجافى المشروعية، كون أولي الشوكة الذين حصلت بهم قدرة الراشدين هم أهل الحل والعقد، وكون (أهل الشوكة) الذين حصلت بهم قدرة الظالمين أهل القوة ممن لم تتوافر فيهم الشروط المتوافرة في أهل الحل والعقد من العدالة والعلم، وتبعية الناس باختيارهم.

إن حديث العلماء عن (أهل الشوكة) عند غياب شرط العدالة، وشرط العلم، وغياب وساطة أهل الحل والعقد في اختيار الإمام، خاص بحالة إقامة الرئيس بالسطوة والغلبة، عندما تغيب شروط الشرعية، وتحل محلها واقعية الغلبة، التي قد تصطبغ بالشرعية، وذلك عند الضرورة.

وفي هذا المعنى يقول الغزالي[1] رحمه الله عمن استتبع كافة الخلق بشوكته وكفايته، وانعقدت إمامته : «إنه لا يعجز أيضاً عن أخذ البيعة من أكابر الزمان، وأهل الحل والعقد، وذلك أبعد عن الشبهة، فلذلك لا يتفق مثل هذا ـ يقصد انعقاد الإمامة ـ إلا عن بيعة وتفويض»[2] فقد لاحظ إمكان استقرار الأمر للإمام ذي الشوكة والقدرة، ولو لم يبايعه أهل الحل والعقد، ولكنه استبعد حدوثه في الواقع، ولم يستقر الأمر لهذا إلا بأولي شوكة ليسوا أهل الحل والعقد.

ثم إن المقارن بين تعبيرات: أهل الحل والعقد، وأهل الشوكة، والعصبية، يستشف من الأخيرة كونها في عرق واحد أو في قومية واحدة، ويستشف من أهل

---

(١) الغزالي: (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ = ١٠٥٨ ـ ١١١١م) محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطبرسي، أبو حامد، حجة الإسلام، فيلسوف، متصوف، له نحو مائتي مصنف، مولده ووفاته في طوس، من كتبه: إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة، والمستصفى والمنخول، وله كتب بالفارسية. (الأعلام: ٧/ ٢٢، ابن العماد/ الشذرات: ٤/ ١٠).

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد: ١٩٨.

الشوكة معاني الأمر الواقع أكثر من غيرها من التعبيرات، أما أهل الحل والعقد وبخاصة عند مقارنتهم بأهل الشوكة، فإنه يستشف من هذا المصطلح معاني تبعية الناس وما تمثله من مشروعية، وبخاصة إذا كان المرء مستحضراً الشروط الواجب توافرها في هذه الجماعة. على أن القوة والقدرة تتبادر من جميع هذه المصطلحات، ولكنها في أهل الشوكة متوافرة في جميع أفرادها، في حين هي متوافرة في أهل الحل والعقد بمجموعهم، إذ قد يتبع الناس من لا شوكة له واقعية، ولكنه حاز الوجاهة بينهم لعلمه أو ورعه، مع أن الغالب في كل وجوه الناس كونهم أولي شوكة، ولكن الواقع يشهد بوجاهة بعض من يحبهم الناس ويقدمونهم لسيرتهم وأخلاقهم وعلمهم، وهم لا يمتلكون الشوكة والقدرة.

والخلاصة: أن أهل الشوكة أعم من أن يكونوا من أهل الحل والعقد أو أن لا يكونوا منهم.

وأهل الحل والعقد أعم من أن يكونوا من أهل الشوكة أو لا يكونوا منهم. وبذلك يتحقق العموم والخصوص الوجهي بين لفظي المصطلحين.

إن التمييز الدقيق بين أهل الحل والعقد وبين أهل الشوكة، لا يجده الباحث أو المتأمل في الدراسات السياسية أو الدستورية الوضعية؛ لأن الشريعة الإسلامية تعطي مبدأ المشروعية أهمية فائقة، وتوجب رعايته في كل حال، وتفرض من الشروط والصفات ما يغلب على الظن معه مراعاة هذا المبدأ.

ومع ما تقدم، يمكن المقارنة بين مصطلح: (الشوكة)، وبين مصطلح يرِد في الدراسات السياسية الوضعية، هو مصطلح: (السلطان ـ Power)، الذي لم يتوقف الباحثون في ميدان السياسة أبداً عن تنازع معناه، والاختلاف في معايير تطبيقه.

وتعني كلمة: (السلطان): كون المرء قادراً، أو قدرة شخص أو شيء على التأثير في الآخرين، أو قابليته للتأثير فيهم. ويؤكد الباحثون السياسيون أن اقتراح تعريف لمصطلح: السلطان، لن يكفي، بالتأكيد، لحل الخلافات الواردة حوله؛ لأن التعريف لا يعني تجنب المساجلة الواقعة حوله، بل الاشتراك فيها[1].

والفرق بين المعنى الذي اخترته لمصطلح: أهل الشوكة، وبين مصطلح: أهل السلطان، بالمعنى السياسي، أن أهل الشوكة ينبغي أن يُحد من محاولاتهم تمثيل العامة، لعدم توافر الشروط التي تضمن مراعاتهم للمشروعية، في حين تشمل كلمة: (السلطان)، بالمعنى السياسي الوضعي، قوة من كانت لديه قوة، وكان قادراً على التأثير، بغض النظر عن اشتراكه في جهاز الحكم، أو تمثيله العامة، أو توافر شروط المشروعية فيه.

وإذا لاحظنا المشروعية التي تلزم القوانين الوضعية باتباعها، أمكن عد القائمين بالانقلاب، من قادة الجيش، ومن وراءهم من القيادات الحزبية، (أهلَ سلطان) خارجين عن المشروعية، فهؤلاء يلتقون مع (أهل الشوكة) في كونهم غير منصاعين للمشروعية، ويلتقون مع (المتغلب) في تسلمهم الحكم عن طريق القوة والقهر[2].

---

(١) قاموس الفكر السياسي، تأليف مجموعة من المختصين: ١/ ٣٧٢. وقد ميّز الدكتور أنطون حمصي، مترجم الكتاب، بين مصطلحين، ودعا إلى تجنب الخلط بينهما، وهما: (Power ـ Pouvoir)، التي تعني: (السلطان)، و (authority ـ auterite)، التي تعني: (السلطة)، وهي: الحق في إنجاز عمل، بما فيه سن القوانين، وممارسة الحقوق الأخرى المرتبطة بالوظيفة الحكومية، وتتميز عن (السلطان) بأنه: إمكانية الإكراه على الطاعة. وقد أثار تصور السلطة مجادلات لا نهاية لها. المرجع نفسه: ١/ ٣٧٢ ـ ٣٧٧.

(٢) فلينظر للتوسع في معنى مصطلح: السلطان: المرجع السابق: ١/ ٣٧٢ ـ ٣٧٧.

خامساً ـ أهل الرأي في نظام الحكم الإسلامي:

من التعبيرات التي يكثر ورودها في كتب نظام الحكم الإسلامي: أهل الرأي، والمراد بهذه الفئة من الناس: أهل الخبرة والحكمة والعلم، وبهذا يتداخل هذا المفهوم مع مفهوم أهل الشورى الذين هم أهل العلم، ولكن المرء يلاحظ أن في كلمة أهل الرأي معنىً من معاني توافر الخبرة والحنكة والحكمة إضافة إلى العلم؛ لأن العلم لا يستلزم توافر الرأي والخبرة، في حين يستلزم وجود الخبرة والرأي وجود العلم في الموضوع الذي يبدى فيه هذا الرأي.

وقد سئل رسول الله ﷺ عن العزم فقال: «مشاورة أهل الرأي، ثم اتباعهم»[(١)].

والعزم هنا هو المأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾[آل عمران: ١٥٩].

فأهل الرأي هم أجدر من يستشار. ويلاحظ أن تعبير أهل الرأي غالباً ما تأتي معه تعبيرات من قبيل، الاستشارة والمشاورة والشورى في دلالة على أنهم أهل العلم والخبرة الذين يليق بهم أن يشاوروا. وفي هذا المعنى قال عمر رضي الله عنه: «وكذلك يحق على المسلمين أن يكونوا: وأمرهم شورى بينهم وبين ذوي الرأي منهم، فالناس تبع لمن قام بهذا الأمر ـ يقصد أولي الأمر ـ ما اجتمعوا عليه، ورضوا به، لزم الناس، وكانوا فيه تبعاً لهم، ومن قام بهذا الأمر تبع لأولي رأيهم، ما رأوا لهم، ورضوا لهم»[(٢)].

---

(١) تفسير ابن كثير، ينقله عن ابن مردويه، عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾: ١/ ٤٢١، ولينظر: بسيوني زغلول، موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف: ٩/ ٤١١.

(٢) تاريخ الطبري: ٢/ ٣٨١.

فالعامة تبع لأولي الأمر منهم ما أمروهم بطاعة الله، وأولو الأمر حق عليهم مشاورة أهل الرأي والشورى، واتباع ما يرونه ويرضونه.

وقد عبر بعض الفقهاء بأهل الرأي أو أهل التدبير، عن الجماعة الذين يبايعون الإمام، وعنوا: أهل الرأي في اختيار الإمام، وهؤلاء هم وجوه الناس أهل الحل والعقد، كما تقدم أن أهل الشورى في اختيار الإمام وبيعته هم أهل الحل والعقد، ومعظم هذا التعبير نجده في كتب الحنفية عند بيانهم من تثبت ببيعتهم الإمامة، ومنه قولهم: ويثبت عقد الإمامة إما باستخلاف الخليفة..، وإما ببيعته جماعة من العلماء أو جماعة من أهل الرأي والتدبير، وعن الأشعري يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أولي الرأي..»[1].

والداعي للقول بأن أهل الرأي والتدبير عند الحنفية يقصد بهم أهل الرأي في اختيار الإمام الذين هم أهل الحل والعقد، نص الحنفية أنفسهم على أن أهل الحل والعقد هم الذي تعتبر بيعتهم، ومنه قولهم: «يثبت عقد الإمامة.. ببيعة من تعتبر بيعته من أهل الحل والعقد..، ويكفي بيعة جماعة من العلماء أو جماعة من أهل الرأي والتدبير»[2] وقولهم: «وتنعقد بيعة أهل الحل والعقد من العلماء المجتهدين والرؤساء»[3].

على أن من الحنفية من استعمل هذا التعبير بالمعنى الأول المتقدم: أهل العلم والخبرة، جاء في الهداية: «فإن كان أرباب الطعام يتحكمون، ويتعدون عن القيمة تعدياً فاحشاً، وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين إلا بالتسعير،

---

(١) ابن عابدين، رد المحتار: ١/ ٥٤٩، ٤/ ٢٦٣، نقلاً عن المسايرة للكمال بن الهمام. ولينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: ١/ ٢٢٤.

(٢) الكمال بن أبي شريف، المسامرة شرح المسايرة: ٣٤٦.

(٣) ابن نجيم، البحر الرائق: ٦/ ٢٩٩.

فحينئذٍ لا بأس به بمشورة من أهل الرأي والبصيرة»[١].

وكون أهل الرأي هم أهل العلم والخبرة والحكمة هو ما يجده الناظر في تعبيرات أكثر العلماء، يقول الشافعي[٢]: «ويستظهر ـ أي القاضي ـ برأي أهل الرأي، قال: وإذا أشاروا عليه بشيء ليس بخبر فلم يبن له من ذلك أنه الحق عنده لم ينبغ له أن يقضي ولو كانوا فوقه في العلم. .»[٣].

بقي أن تعبير أهل الرأي يرد كثيراً بالمعنى المقابل لأهل الحديث، وهما مدرستان مشهورتان، يمثل الحنفية أولاهما، والمالكية بخاصة الثانية منهما، ولكن هذا الاستعمال عام في الفقه وغيره، وليس خاصاً في موضوع نظام الحكم الإسلامي[٤].

---

(١) المرغيناني، الهداية: ٤/ ٩٣ ولينظر: ابن نجيم، البحر الرائق: ٤/ ٩٣، الحصكفي، الدر المختار: ٦/ ٤. . .

(٢) الشافعي: (١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ = ٧٦٧ ـ ٨٢٠ م) محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان ابن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله، أحد الأئمة الأربعة، ولد في غزة ، وقصد مصر وتوفي فيها. من تصانيفه: الأم، والمسند، وأحكام القرآن، والرسالة. كان بارعاً في الشعر والأدب والقراءات وأيام العرب والرماية. (الأعلام: ٦/ ٢٦، سير أعلام النبلاء: ١٠/ ٥).

(٣) الأم (كتاب القضاء، ما يرد من القسم بادعاء بعض المقسوم): ٦/ ٢١٥، الغزالي، الوسيط: ٥/ ٩٤، نقلاً عن الشافعي.

(٤) قال وكيع: لا تنظروا إلى قول أهل الرأي في هذا، فإن الإشعار سنة، وقولهم بدعه «سنن الترمذي»، باب ما جاء في إشعار البدن: ٣/ ٢٤٩، ولينظر: فتح الباري لابن حجر: ٣/ ٥٦٠، ٩/ ٣٩٠، ٤٦٣، ١١/ ٦٠٩، شرح مسلم للنووي: ٩/ ٧١، شرح الزرقاني على الموطأ: ٢/ ١٥٦، المغني لابن قدامة، ٢/ ١١٦، ٢/ ٣٠١، المجموع للنووي: ٥/ ٣٠٢، تفسير الطبري: ٩/ ١٢٩، تفسير القرطبي: ٥/ ١٢٢، وعلى ذلك أيضاً أكثر كتب أصول الفقه.

سادساً ـ أهل الاجتهاد في نظام الحكم الإسلامي:

يراد بأهل الاجتهاد عند ورود هذا التعبير في سياق اختيار الإمام وبيعته، أهل الحل والعقد، وقد عبر البغدادي[1] بهذا فقال: «قال الجمهور الأعظم من أصحابنا.. إن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها»[2]، وقال: «قال أبو الحسن: إن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع...»[3].

إن سبب تعبير البغدادي بأهل الاجتهاد عن أهل الحل والعقد ملاحظته صفة العلم فيهم، وهذه الصفة هي المخولة للاجتهاد فيمن يصلح للإمامة، فعبّر عن هذه الجماعة بالعمل الذي يقومون به وهو الاجتهاد لاختيار الإمام.

والدليل عليه: أن البغدادي نقل عن الأشعري القول بانعقاد الإمامة برجل من (أهل الاجتهاد والورع) في حين نقل غيره عن الأشعري انعقاد الإمامة بواحد من (أهل الحل والعقد)، كقول الجويني:

«وأقرب المذاهب ـ أي في عدد من تنعقد بهم الإمامة ـ وهو المنقول عن شيخنا أبي الحسن رضي الله عنه، وهو أن الإمامة تثبت بمبايعة رجل واحد من أهل الحل والعقد»[4].

---

(١) البغدادي: (... ـ ٤٢٩هـ = ... ـ ١٠٣٧م) عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي التميمي الاسفراييني، أبو منصور، من أئمة الأصول، ولد ونشأ في بغداد، ومات في اسفرائين، كان يدرّس في سبعة عشر فناً، من تصانيفه: أصول الدين والتحصيل في الفقه، والفرق بين الفرق. (الأعلام للزركلي: ٤/ ٢٨، الذهبي/ سير أعلام النبلاء: ١٧/ ٥٧٢).

(٢) أصول الدين: ٢٧٩.

(٣) المصدر السابق: ٢٨١.

(٤) غياث الأمم: ٦٩، ولينظر: ٧٢، ٦٣ فما بعد.

بالإضافة إلى أن الأشعري رحمه الله عبر عمن يعقد الإمامة بـ (أهل الحل والعقد) لا بأهل الاجتهاد فقال: «وثبتت إمامة علي رضي الله عنه.. بعقد من عقد له من الصحابة من أهل الحل والعقد»[١]. فظهر من خلال مقارنة النقول المتقدمة بعضها ببعض، أن تعبير البغدادي بمصطلح: (أهل الاجتهاد) يُقصد به أهل الحل والعقد.

ومما يدل على أن المراد بأهل الاجتهاد أهل الحل والعقد، عبارة أبي يعلى حين قال: «وهي ـ أي الإمامة ـ فرض على الكفاية، مخاطَب بها طائفتان من الناس: إحداهما أهل الاجتهاد حتى يختاروا، والثانية: من يوجد فيه شروط الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة»[٢].

وإذا علمت أن كتاب أبي يعلى مأخوذ في معظمه من كتاب الماوردي، ورجعت إلى كتاب الماوردي، تجد العبارة التالية:

«فإذا ثبت وجوب الإمامة، ففرضها على الكفاية.. فإن لم يقم بها أحد حَرِج[٣] من الناس فريقان: أحدهما: أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة، والثاني: أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم...»[٤].

---

(١) الإبانة: ١٠٦.

(٢) الأحكام السلطانية: ٢١.

(٣) الطريف في هذه الكلمة أنني وجدتها محرفة عند كثيرين ممن نقلوها، حتى الذين حققوا كتاب الأحكام السلطانية، فكلهم يقولون: (خرج من الناس)، في حين من الواضح أنها (حَرِجَ) بمعنى أنه وقع في الإثم، ولست أدري كيف يمكن فهم العبارة على الطريقة الأولى؟!

(٤) الأحكام السلطانية: ٣٠.

فقد استبدل أبو يعلى بأهل الاختيار الواردة عند الماوردي، تعبير أهل الاجتهاد، ومعلوم أن أهل الاختيار هم أهل الحل والعقد، فكذلك أهل الاجتهاد.

ومما يدل عليه أيضاً ما سيأتي عند بحث الشروط الواجب توافرها في أهل الحل والعقد، وتأكيد أكثر العلماء على عدم اشتراط الاجتهاد فيهم[1].

إذا علمت ما تقدم، فلك أن تقول به، ولك أن تقول: إن البغدادي واحد من الفئة الذين اشترطوا الاجتهاد فيمن يعقد الإمامة.

سابعاً ـ أهل الإمامة في نظام الحكم الإسلامي:

ورد هذا التعبير عند الماوردي وأبي يعلى وغيرهما، وقد تقدم النقل عنهما قبل سطور، ويؤخذ منه أن أهل الإمامة هم الذين توافر فيهم ما يشترط فيمن يكون صالحاً لتولي إمامة المسلمين، وشروط الإمام في نظام الحكم الإسلامي تزخر بعرضها كتب هذا العلم، بل وأكثر كتب الفقه والعقائد، فلا حاجة لعرضها هنا.

ويلاحظ في كلام الماوردي السابق أنه نص على وقوع هذه الفئة في الإثم والحرج إن لم ينتصب أحدهم عند شغْر منصب الإمامة، لأنها فرض كفاية، وعند عدم قيام أحد بها يقع الإثم على جميع المخاطبين بإقامتها.

ويلاحظ أن تعبير أهل الإمامة في الغالبية العظمى من كتب الفقه يقصد به، من يصلح أن يؤم الناس في الصلاة[2]، ومعلوم أن (الإمام) لفظ يطلق على الخليفة، وعلى الإمام في الصلاة لاشتراكهما في أم الناس وقيادتهم.

---

(١) لينظر: الجويني، غياث الأمم: ٦٣، فقد نقل ذلك عن الباقلاني وعصب من المحققين وارتضاه.

(٢) لينظر مثلاً: ابن قدامة، المغني: ٢/ ٣١، ٣٣، الكاساني، بدائع الصنائع: ١/ ١٥٧، ٢٢٧، ابن تيمية، المحرر في الفقه: ١/ ١٠٥، وغيرها.

ثامناً ـ أهل الحل والعقد في علم أصول الفقه:

يلاحظ قارىء باب الإجماع في كتب أصول الفقه، وورود مصطلح: أهل الحل والعقد في تعريف الإجماع الأصولي، فهل يقصد بأهل الحل والعقد في أصول الفقه الجماعة ذاتها التي تقدم بيانها في نظام الحكم الإسلامي؟

إن ما يدل عليه كلام الغالبية العظمى من العلماء هو كون هاتين الفئتين منفصلتين عن بعضهما البعض، فأهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي هم من يتبعهم الناس من وجوههم، فمعيار معرفتهم عرفي، في حين أن أهل الحل والعقد في أصول الفقه هم المجتهدون الذين توافر فيهم قدر من العلم يمكنهم به فهم نصوص الشرع، واستنباط الأحكام منها، فمعيار معرفتهم علمي.

فالإجماع إذن هو اتفاق أهل الحل والعقد أي المجتهدين من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية[1]، ولا يعد اتفاقهم إجماعاً إلا عند عدم وجود المخالف، فندرة المخالف تؤثر على ثبوت الإجماع. يقول النووي رحمه الله: «إن الإجماع لا ينعقد إذا خالف من أهل الحل والعقد واحد، وهذا هو الصحيح المشهور. . .»[2].

ومن أمثلة ما نقلوا الإجماع عليه: قول النووي أيضاً بعدما أورد كلام من قال بجواز الكذب للرسول، لا الكذب عليه: «وخالفوا صريح الأحاديث

---

(١) ابن حجر، فتح الباري: ١٣/ ٣١٨، الغزالي، المستصفى: ١/ ١٨١، فما بعد، ١/ ٢٠٢.

(٢) شرح صحيح مسلم: ١/ ٢١٣، عند شرحه لقوله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا. . الحديث.

المتواترة، والأحاديث الصريحة المشهورة في إعظام شهادة الزور، وخالفوا إجماع أهل الحل والعقد، وغير ذلك من الدلائل القطعيات في تحريم الكذب على آحاد الناس، فكيف بمن قوله شرع، وكلامه وحي؟!»[١].

ومن أمثلة ما نقل فيه الإجماع، قول ابن الصلاح[٢] في حكم سماع الدف والشبابة والغناء إذا اجتمعت: «ولا يُعتدّ بخلاف من خالف فيه من الظاهرية، لتقاصرهم عن درجة الاجتهاد في أحكام الشريعة، فإذن هذا السماع غير مباح بإجماع أهل الحل والعقد من المسلمين»[٣].

ويظهر من كلام ابن الصلاح أنه لا يعد من أهل الحل والعقد إلا من وصل درجة الاجتهاد، فإذا لم يكن منهم لم يعتبر قوله في ثبوت الإجماع.

قد يقال: قد علمنا أهل الحل والعقد في أصول الفقه، وسلمنا بما تقدم، فلماذا لا تقول: إن أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي هم المجتهدون ذاتهم، أو هم أهل الحل والعقد الوارد ذكرهم في أصول الفقه؟!

وتتلخص الإجابة في كون صفة العلم التي اشترطها العلماء في أهل الحل والعقد الوارد ذكرهم في علم أصول الفقه، هي العلم المؤدي للاجتهاد العام في نصوص الشريعة، في حين يقتصر معنى العلم المشترط في أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي على العلم الذي يوصل إلى معرفة الصائب من القرارات

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٧٠، عند شرحه لحديث تغليظ الكذب على رسول ﷺ. ولينظر فيه: ١/ ١٥٥، ٦/ ١٣٠، ١٤/ ٢١٠.

(٢) ابن الصلاح: الإمام الحافظ العلامة، شيخ الإسلام، تقي الدين، أبو عمرو، عثمان ابن المفتي صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان الكردي الشهرزوري الموصلي الشافعي، صاحب علوم الحديث. توفي سنة: ٥٧٧هـ (سير أعلام النبلاء: ٢٣/ ١٤٠).

(٣) فتاوى ابن الصلاح: ٢/ ٥٠١.

السياسية وما فيه أفضل المصالح للأمة، كمعرفة الشروط الواجب وجودها في الإمام المستحق للبيعة، وتقدير المصالح والمفاسد العائدة من وراء القررات السياسية، وغير ذلك. وهذا لا يشترط فيه وصول درجة الاجتهاد المطلق، المؤدي إلى القدرة على استنباط الأحكام، والاستفادة من الأدلة الشرعية.

والدليل على هذا التفريق ما يأتي:

١ ـ عبارات بعض العلماء التي تؤكد على عدم اشتراط صفة الاجتهاد في أهل الحل والعقد الذين يبايعون الإمام، منها قولهم: «والصحيح أنه لا يعتبر العدد ولا الاجتهاد»[1] وسيأتي مزيد بيان لهذه النقطة عند بيان شروط أهل الحل والعقد إن شاء الله.

٢ ـ يشترط العلماء في أهل الحل والعقد الذين يبايعون الإمام توافر صفة الشهود فيهم، ولا يزيدون عليه غالباً، ومعلوم أن الشهود لا يشترط كونهم مجتهدين في الشرع لقبول شهادتهم[2].

٣ ـ نص العلماء على قصر صفة العلم المشترطة في أهل الحل والعقد الوارد ذكرهم في نظام الحكم الإسلامي، على العلم بشروط الإمام، فهذا التقييد تأكيد على عدم اشتراط صفة الاجتهاد التي تشمل العلم بشروط الإمام والعلم بغيرها؛ يقول الماوردي عن العلم المشترط في أهل الحل والعقد:

---

(١) حاشية البجيرمي على شرح المنهج: ٤/ ٢٠٤، وإذا علمت أن مصطلح (الصحيح) يقصد به ما يقابل الفاسد من الوجهين، تعلم مقدار الأخذ بهذا القول، ولينظر: الشربيني، مغني المحتاج: ٤/ ١٣٠، وقد نقل ذلك الجويني عن الباقلاني وعصب من المحققين وارتضاه: غياث الأمم: ٦٣.

(٢) الشربيني، مغني المحتاج: ٤/ ١٣٠، والإقناع: ٢/ ٥٤٩.

«العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها» في حين يقول عن العلم المشترط في أهل الإمامة: «العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام»[١].

٤ ـ بقي أمر مهم، وهو أن اتفاق (أهل الحل والعقد) المجتهدين لا يعتبر إن لم يكن إجماعاً، فلو خالفهم فرد منهم أو اثنان، لم يطلق على اتفاقهم اسم الإجماع، يقول الغزالي: «أما الواضح في الإثبات ـ أي الواضح دخوله في المجمعين ـ فهو كل مجتهد مقبول الفتوى، فهو أهل الحل والعقد قطعاً، ولابد من موافقته في الإجماع، . .»[٢]، في حين لا تضر مخالفة واحد أو اثنين أو أكثر من أهل الحل والعقد، إذا استقر الأمر بمن بايع الإمام من بقية أهل الحل والعقد، كما لم يضر تأخر بيعة علي لأبي بكر رضي الله عنهما في استقرار إمامة أبي بكر وانعقادها. . بل كما لم تضر مخالفة معاوية[٣] وجميع من معه لعلي رضي الله عنه في انعقاد إمامته.

تبين مما تقدم أن معنى أهل الحل والعقد في علم أصول الفقه يتناسب مع ماهية هذا العلم، وأن معنى أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي كذلك، كما تبين أن العلم المشترط في كلٍ هو المؤدي إلى إقامة المقصود من كل

---

(١) الأحكام السلطانية: ٣١، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢١، ٢٢.

(٢) المستصفى: ١/ ١٨١.

(٣) معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية: (٢٠ق.هـ ـ ٦٠هـ = ٦٠٣ ـ ٦٨٠م)، القرشي الأموي، أحد دهاة العرب، ولد بمكة وأسلم يوم فتحها، نادى معاوية بثأر عثمان ونشبت الحرب، وقتل علي، وتنازل الحسن لمعاوية، وعهد معاوية إلى ابنه يزيد بالخلافة. وكان من أعظم الفاتحين في الإسلام. (الأعلام: ٧/ ٢٦١، أسد الغابة: ٥/ ٢٠١ـ ٢٠٤).

منهما، فناسب أن يشترط العلم بأمور الإمامة في المتصدّين للحل والعقد في أمور الرعية، وناسب أن يشترط العلم المؤدي للاجتهاد المطلق في المتصدّين للحل والعقد في شؤون النص واستخراج الأحكام منه[١].

وهنا يجدر الوقوف عند رأي أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الذي عمد إلى التوفيق بين قول القائلين بأن مصدر الإجماع هو الأمة الإسلامية كلها، وبين اختيار أهل الحل والعقد للإمام، فبين أن من عهد إليهم الشرع بتنصيب الإمام عهد إليهم أيضاً بالفصل في الأحكام الظنية بحيث يرقى قرارهم فيها إلى درجة القطع «الإجماع» ثم قال: «ولابد من المصير إلى فرق جزئي بين الاصطلاحين ـ يقصد أهل الحل والعقد الذين ينصبون الإمام، وأهل الحل والعقد الذين ورد ذكرهم في تعريف الإجماع ـ ولا يتمثل هذا الفرق في أكثر من اشتراط الشوكة والعصبية لأهل الحل والعقد في أمور الإمامة، واختيار الصالح لها، على حين لا يشترط تحقق هذه الصفة فيهم بصدد ممارسة الاجتهاد في الأمور الفقهية، والسعي للبلوغ بها إلى مرتبة الإجماع، ولعل هذا الحل أقرب من القول بأن أهل الحل والعقد في السياسة الشرعية هم أولئك الذين سبق التعريف بهم [وقد تقدم تعريف الدكتور البوطي عند إيراد تعريفات المحدثين لمصطلح أهل الحل والعقد]، أما في اصطلاح الأصوليين فهم المجتهدون.

---

(١) وقد ورد عن بعض العلماء، استعمال كلمة أهل الحل والعقد في أمور بحسبها من ذلك تعليق النووي رحمه الله على قول عمر لأبي عبيدة رضي الله عنهما في شأن دخول الأرض التي فيها الطاعون: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، قال النووي: في تقديره وجهان: أحدهما: لو قاله غيرك لأدبته لاعتراضه على مسألة اجتهادية، وافقني عليها أكثر الناس وأهل الحل والعقد فيها، والثاني: لو قالها غيرك لم أتعجب منه، وإنما أتعجب من قولك أنت ذلك مع ما أنت عليه من العلم والفضل. شرح صحيح مسلم: ١٤/ ٢١٠، فلينظر قوله: أهل الحل والعقد فيها.

ذلك لأنّا رأينا أن الذين استعملوا مصطلح: أهل الحل والعقد في تعريف الإجماع، ثلة يسيرة من علماء الأصول، وهم أولئك الذين تصوروا أن الإجماع يؤول في الحقيقة إلى اتفاق الأمة كلها، لا إلى اتفاق المجتهدين وحدهم[١].

إذن فلا داعي إلى تفسير «أهل الحل والعقد» في اصطلاحه الأصولي بأنهم المجتهدون فقط. وهذا الذي أقوله هنا ربما كان أقرب إلى الدقة والتحقيق مما قد كنت كتبته جواباً عن استفسار وجهه إليّ صديقنا الأستاذ ظافر القاسمي رحمه الله. وقد أثبته كما هو في كتابه: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ[٢].

وأرى أن الإشكال يبقى قائماً ما لم يفصل بين الهيئتين، بدليل ما يأتي:

١ ـ إن الذين استعملوا مصطلح أهل الحل والعقد في تعريف الإجماع ليسوا فقط أولئك الذين تصوروا أن الإجماع يؤول إلى اتفاق الأمة كلها، يشهد لهذا ما سأورده من مصادر في الفقرة التالية.

٢ ـ إن قول أستاذنا الدكتور البوطي: إنه لا داعي لتفسير مصطلح أهل الحل والعقد الوارد في تعريف الإجماع بالمجتهدين فقط، يخالفه قول من نص من الأصوليين على أن أهل الحل والعقد هؤلاء هم المجتهدون.

وهذه بعض نصوصهم:

ـ «الإجماع: (هو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور)..، أهل الحل والعقد: أي المجتهدين، فخرج بذلك اتفاق العوام، واتفاق بعض المجتهدين[٣]..».

---

(١) وكان الأستاذ الدكتور البوطي أورد تعريفات الإجماع عند الغزالي والآمدي والبيضاوي.

(٢) خصائص الشورى ومقوماتها، ٢/ ٥٥٤ ـ ٥٥٨، ولينظر للوقوف على تفاصيل هذا الرأي.

(٣) الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول للبيضاوي: ٢/ ٣٨١.

. . إن الإجماع في كل فن من الفنون يشترط أن يكون فيه قول جميع علماء ذلك الفن في ذلك العصر، فلا عبرة بقول العوام، ولا بقول علماء فن في غير فنهم. . .»[١].

ـ يراد بأهل الحل والعقد، المجتهدون، فيخرج منه من ليس كذلك كالعوام، إذ لا عبرة بوفاقهم ولا خلافهم، ويخرج أيضاً اتفاق بعض أهل الحل والعقد»[٢].

«ونعني بأهل الحل والعقد: المجتهدين في الأحكام الشرعية»[٣].

---

(١) المصدر السابق: ٢/ ٤٢٦.

(٢) السبكي، الإبهاج: ٢/ ٣٤٩.

(٣) الرازي، المحصول: ٤/ ٢٠ ـ ٢١، ولينظر أيضاً: التقرير والتجبير: ٣/ ١٠٧، إرشاد الفحول للشوكاني: ١/ ١٤٧، نقلاً عن الصفي الهندي، عند كلامه عن اعتبار قول المبتدع بدعة مكفرة في الإجماع، ١/ ١٥٥ القول الثاني عشر، عند كلامه عن المذاهب في انعقاد الإجماع السكوتي، ١/ ٤٥٠، عند كلامه عن جواز أن يفتي من ليس بمجتهد بمذهب إمامه، نقلاً عن الصفي الهندي أيضاً، بل إن الآمدي الذي اختار دخول العوام في الإجماع يقول تعليقاً على تعريف الغزالي: إنه مدخول. . والحق في ذلك أن يقال: الإجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع، هذا إن قلنا إن العامي لا يعتبر في الإجماع، وإلا فالواجب أن يقال: الإجماع عبارة عن اتفاق المكلفين من أمة محمد. . إلى آخر الحد المذكور: ١/ ١٦٧ ـ ١٦٨، فلينظر كيف أورد مصطلح أهل الحل والعقد عند إخراجه العوام، فلم يبق والحال هذه إلا المجتهدون «ولينظر الغزالي» المستصفى: ١/ ١٨١ ـ ١٨٢.
ولينظر أيضاً: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَـٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَـٰنَ﴾[البقرة: ١٠٢]، النووي، شرح مسلم: كتاب حال بعض الرواة، باب تغليظ الكذب على رسول الله ﷺ، وكتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، وباب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله. . .، فتح الباري لابن حجر نقلاً عن الكرماني: كتاب الاعتصام، باب ما ذكر النبي ﷺ وحض على اتفاق أهل العلم، ولينظر أصول الفقه الإسلامي لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ١/ ٤٩٣ ـ ٥٠٢.

٣ ـ يقول الدكتور البوطي: إن الذين عهد إليهم الشرع بتنصيب الإمام هم الذين عُهد إليهم كذلك بالفصل في الأحكام الظنية أو الغامضة بعد المداولة والاجتهاد فيها بحيث يرقى قرارهم بشأنها إلى درجة القطع والاستقرار[1].

ولنلاحظ مناط المسألتين:

الأولى ـ تنصيب الإمام: وهو أمر سياسي ينبغي فيه ضمان موافقة العامة، فأنيط بممثلي العامة، الذين هم وجوه الناس، وأهل الحل والعقد في أمور الإمامة، وإنما يحل ويعقد فيها من يمثل العامة، لأن الإمامة نيابة عن العامة.

والثانية ـ إلزام شرعي مبني على فهم النص: فما أدركه العامة منه بداهة، كوجوب الصلوات والزكاة تُصور دخولهم في الإجماع فيه، وما ليس كذلك كانوا فيه تبعاً للمجتهدين فيه، فلماذا يُطلب في أمر كهذا ضمان موافقة العامة ممثلين بأهل الحل والعقد؟! يكفي القول: العامة تبع لأهل الاختصاص في هذا الشأن، وأهل الاختصاص هم المجتهدون. ومن هنا أرى عدم تحميل كلام الغزالي رحمه الله أكثر مما يحتمل، إذ إنه زاد على قول غيره من العلماء فافترض تبعية العوام للمجتهدين وبالتالي فالإجماع عنده إجماع الأمة، ولكنه لم يربط بين هذا الإجماع وبين تنصيب الإمام، كيف لا وهو كأكثر العلماء لا يشترط إجماع أهل الحل والعقد على بيعة الإمام؟!

وأرى أن خير سبيل لحل هذا الإشكال هو الترجيح أولاً، ما بين وجوب دخول العوام أو عدم دخولهم لانعقاد الإجماع. ولا أرى القول بأن الجماعتين واحدة لقول عالم أو اثنين باشتراك اتفاق الأمة لانعقاد الإجماع؛ لأن في هذا الرأي تركاً لقول الأكثرين الذين لم يشترطوا اشتراك العامة.

---

(١) الشورى في الإسلام: ٢/ ٥٥٦.

٤ ـ إذا سلمنا جدلاً بما تقدم من كلام أستاذنا الدكتـور البوطـي المتضمن القول بعدم اشتراط تحقق العصبية والشوكة في أهل الحل والعقد الذين يبلغون بالحكم مرتبة الإجماع، فإنه لا يمكن معرفة اتفاق الأمة على هذا الحكم عندئذ، لغياب الصفة التي كانت تضمنه، ألا وهي تمثيل أهل العصبية للعامة.

إن العلاقة بين دائرتين تمثل إحداهما وجوه الناس (أهل الحل والعقد في أمور الإمامة)، والثانية المجتهدين هي علاقة عموم وخصوص وجهي، لأن من رؤساء الناس من ليس بمجتهد بالمعنى الأصولي، ومن المجتهدين من ليس من وجوه الناس، فلننظر، أليس يبقى إن حذفنا دائرة وجوه الناس، دائرةُ المجتهدين فقط؟!

ولا يقال: إن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، وكل مجتهد بالمعنى الأصولي هو من أهل الحل والعقد في أمور الإمامة، لأن الواقع والتاريخ لا يشهد واحد منهما لهذا، وجائز أن يحوز درجة الاجتهاد من لا يعلم العامة قدره، ولا يتبعونه.

إن درجة الاجتهاد في الموضوع المبحوث فيه هو الجامع المشترك بين صفة أهل الحل والعقد عند الأصوليين وبين صفة أهل الحل والعقد في أمر نظام الحكم.

إن مما لا شك فيه أن أهل الحل والعقد في مسألة الإمامة لا بد أن يكونوا مجتهدين في معرفة الأصلح لها.

أما المجتهدون في أصول الفقه فهم مجتهدون في معرفة كيفية استنباط الأحكام من النصوص بواسطة قواعد أصول الفقه.

وخلاصة ما أراه أنه لا مناص من القول بأن الفئتين منفصلتان إحداهما عن الأخرى، لاختلاف الشروط الواجب توافرها في كل منهما، ولاختلاف مجال عمل كلٍ منهما، والله أعلم.

معنى الجماعة في نظام الحكم الإسلامي:

وتحسـن الإشـارة هنـا إلـى أن كلمـة: «الجمـاعـة» تستعمـل بالمعنييـن

المتقدمين لكلمة أهل الحل والعقد، فما أكثر ما تجد كلمة الجماعة رديفة لكلمة الإمام في الأحاديث التي تنهى عن الفرقة، وتأمر باتباع الإمام والجماعة؛ يقول الطبري في قوله ﷺ لحذيفة: «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم[(١)]»:

«اختلف في هذا الأمر [أي الأمر باعتزال الفرق كلها عند عدم وجود جماعة] وفي الجماعة:

فقال قوم: هو للوجوب، والجماعة، السواد الأعظم، . . ، وقال قوم: المراد بالجماعة: الصحابة دون من بعدهم، وقال قوم: المراد بهم أهل العلم، قال الطبري، والصواب أن المراد من الخبر: لزوم الجماعة الذين في طاعة من اجتمعوا على تأميره، فمن نكث بيعته خرج من الجماعة»[(٢)].

ومن أمثلة تعبير العلماء بالجماعة عن المجتهدين أهل الحل والعقد، ما ينقله ابن حجر[(٣)] في بيان المراد، بتبويب البخاري[(٤)] الذي يظهر فيه فقهه إذ

---

(١) البخاري عن حذيفة بن اليمان: الفتن، باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة: رقم: ٦٦٧٣، ٦/ ٢٥٩٥، ومسلم عن حذيفة: الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، رقم: ١٨٤٧، ص: ٨٣٠.

(٢) نقل كلام الطبري ابن حجر، فتح الباري: ١٣/ ٤٠ ـ ٤١، الحديث رقم: ٧٠٨٤، كتاب الفتن، باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة؟، وقد تقدم رد الشيخ محمد الخضر حسين على علي عبد الرازق في ذلك عند عرض تعريفات المحدثين لكلمة أهل الحل والعقد.

(٣) ابن حجر العسقلاني: (٧٧٣ ـ ٨٥٢هـ = ١٣٧٢ ـ ١٤٤٩م)، أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين، ابن حجر، من أئمة العلم والتاريخ، مولده ووفاته في القاهرة، أقبل على الحديث واشتهر فقصده الناس. ولي قضاء مصر. من تصانيفه: لسان الميزان، والإصابة، وفتح الباري. (الأعلام: ١/ ١٧٨، البدر الطالع: ١/ ٨٧، الضوء اللامع: ٢/ ٣٦).

(٤) البخاري: (١٩٤ ـ ٢٥٦هـ = ٨١٠ ـ ٨٧٠ م)، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة =

يقول: (باب: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[البقرة: ١٤٣]، وما أمر النبي ﷺ بلزوم الجماعة وهم أهل العلم)، ينقل ابن حجر عن العلماء قولهم: المراد بالجماعة: أهل الحل والعقد من كل عصر، . . ومقتضى الأمر بلزوم الجماعة أنه يلزم المكلف متابعة ما أجمع عليه المجتهدون، وهم المراد بقوله: (وهم أهل العلم)، والآية التي ترجم بها احتج بها أهل الأصول لكون الإجماع حجة . . »[(١)].

والجامع بين معنيي كلمة الجماعة السابقين، هو كون الجماعتين أهل العلم كل في مجاله؛ فالجماعة الذين يرد ذكرهم في نظام الحكم الإسلامي هم أهل الشورى في قضايا الإمامة، وأمور الناس، وهؤلاء هم أهل الحل والعقد، كما تقدم، المشترط فيهم صفة العلم بأمور الإمامة، والجماعة الذين يرد ذكرهم في علم أصول الفقه هم المجتهدون الذين يشترط فيهم توافر تمام صفة العلم المؤدي إلى القدرة على استنباط الأحكام.

إن من المعلوم أن إجماع أهل الحل والعقد المجتهدين يعد حجة على الأمة بكاملها، سواء من كان في زمانهم أو من جاء بعدهم، هذا إن لم يكن مبنياً على أمر زماني، في حين يُلزم اتفاق أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي

= البخاري، أبو عبد الله، الحافظ، ولد في بخارى، جمع نحو ستمائة ألف حديث اختار منها في صحيحه ما وثق برواته، وهو أول من أفرد كتاباً للصحيح. توفي في سمرقند. من كتبه: الجامع الصحيح، التاريخ، والأدب المفرد. (الأعلام: ٦/ ٣٤، تهذيب التهذيب: ٩/ ٣٩ ـ ٤٥).

(١) فتح الباري: ١٣/ ٣٢٩، رقم الحديث: ٧٣٤٩.

الرعية الذين في زمانهم فقط.

وأخيراً: إن أهل الحل والعقد المجتهدين، يقتربون من رتبة الحل والعقد بين الناس، ويصبحون وجوهاً لهم بقدر ما تثمر جهود الدعوة بين الناس، وبقدر ما تتمسك العامة بإسلامها، وتدرك هويتها الإسلامية، فتخضع للشرع وتُعلي شأن أهله، وتشيع الإسلام في جنبات مجتمعها، والعكس في ذلك كله بالعكس، والله أعلم.

* * *

*** المطلب الثاني ـ المقارنة بين مفهوم أهل الحل والعقد وبين بعض المفاهيم السياسية المعاصرة:**

يحسن بعدما تقدم من المقارنة بين مفهوم أهل الحل والعقد، وبعض المصطلحات الشرعية، أن يُقارن مع بعض المصطلحات الشائعة في اللغة السياسية اليوم. وأعرض فيما يلي مقارنة موجزة مع بعض هذه المصطلحات الوضعية:

أولاً ـ النخبة:

تعني هذه الكلمة في العلوم السياسية، المصطفين أو المنتخَبين أو أفضل الناس، وتستعمل من وقت لآخر في الخطاب السياسي سعياً وراء الدفاع عن سياسات تعلي شأن أفضل الناس، وأكثرهم كفاءة، ولكنها تستعمل أحياناً للتنديد بسياسة يفترض فيها أنها تحابي أقلية، وتستبعد أغلبية المواطنين.

وقد نشأ تيار في تحليل التاريخ والحياة السياسية يدعى بالنخبوية، يؤكد أن المجتمعات مسودة دائماً بأقلية هي النخبة، تتخذ القرارات الرئيسية، وتتمسك السلطة.

ويعد عالما الاجتماع الإيطاليان، موسكا[1] وباريتو[2]، والعالم الاجتماعي الألماني ميشلز[3] المنظِّرين الرئيسيين لهذا الاتجاه.

ويرى أتباع هذا الاتجاه أن التصنيف التقليدي للأنظمة السياسية. الملكية، والأرستقراطية، والديمقراطية، يجهل أهم صفة مشتركة بينها، وهي أنها محكومة من جانب أقلية، فالضباط الذين يحكمون بلداً ما، بصورة مكشوفة أو غير مكشوفة، وكبار الموظفين الذين يشرفون على القرارات السياسية مثال على حكومة النخبة.

كما يقولون بأن النخبة تحافظ على سيطرتها بالتركيب بين القسر والتلاعب، وبأن الحجم المحدود للنخبة يسمح لأعضائها بالتصرف معاً وبسرعة، على العكس من الجماهير المبعثرة التي لا تستطيع الرد إن لم يقدها زعيم من النخبة أو النخبة المضادة. ويفسرون سقوط نخبة ما، بنقص الكفاءة السياسية، والمغالاة في انغلاقها على الأفكار، وعدم تمثل أعضاء جدد، فتصطدم بقيم المجتمع، مما يؤدي إلى انبثاق نخبة مضادة قادرة على تعبئة الجماهير.

---

(١) موسكا غاتيانو ١٨٥٨ ـ ١٩٤١م، عالم اجتماعي إيطالي، أستاذ الحقوق الدستورية في تورينو ثم في روما كان نائباً وعضواً في مجلس الشيوخ، ويعد مع باريتو مؤسس النظرية النخبوية، وبخاصة في كتابه: الطبقة القائدة ١٨٩٦م، قاموس الفكر السياسي، تأليف مجموعة من المختصين، ترجمة د. أنطوان حمصي: ٢/ ٢٦٩ ـ ٢٧١.

(٢) باريتو بلفريدو ١٨٤٨ ـ ١٩٢٣م، عالم اقتصاد واجتماعي إيطالي، مؤلفّه الاجتماعي الأساسي هو: مطول في علم الاجتماع العام، ١٩١٦م، ينقد فيه باريتو الديمقراطية والاشتراكية. المرجع السابق: ١/ ١٠١ ـ ١٠٣.

(٣) ميشلز روبرت ١٨٧٦ ـ ١٩٣٦م، عالم اجتماعي ألماني، تأثر بموسكا، وباريتو، وأصبح من أنصار النخبوية، ويعد مخترع قانون: الحد الأدنى للأوليغارشية (حكم الأقلية)، أهم كتبه: الأحزاب السياسية، ١٩١١م، ويرى أن الديمقراطية في أحسن الأحوال منافسة بين منظمات أوليغارشية. المرجع السابق: ٢/ ٢٨٦ ـ ٢٨٨.

ويؤكدون على أن التنافس بين المجموعات، هو في الواقع تنافس بين نخب، فالديمقراطية التعددية هي نخبوية ديمقراطية. ولم يعد لهذه النظرية في صيغتها التقليدية كثير من الجاذبية، مع أن من المسلّم به وجود مجموعات قرار ضيقة نسبياً تتخذ القرارات السياسية[1].

ويمكن من خلال المقارنة بين النخبة وبين أهل الحل والعقد ملاحظة الفروق الآتية:

١ ـ إن السبب الأهم لوجود النخبة هو السبب الواقعي الطبيعي، فالواقع والتاريخ يوجبان وجودها، تتفق على هذا كافة نظريات النخبة، فالناس قسمان: نخبة حاكمة، وعامة محكومة، فالحاكمة مسيطرة، والمحكومة خاضعة، وقد أدت أفكار باريتو هذه إلى ظهور الفكر الفاشي في إيطاليا، لأنه مبني على كون السلوك الإنساني لا يتحرك إلا بناء على القوى الفطرية والغريزية، وأما الدين والأخلاق فمسوغات لاحقة، وهذا يخرج مع مقولات «الغاية تبرر الوسيلة» من مشكاة واحدة، كما أنه يقترب إلى حد كبير من المبدأ السائد في الغرب عموماً والقائل بنسبية الأخلاق، والساعي لتقنين ما عليه الناس أياً ما كان.

أما أهل الحل والعقد فسبب وجودهم شرعي، يتلخص في رعاية مصالح الناس، وتطبيق شرع الله. ولا يعد رضا الناس بهم، واتباعهم لهم دليلاً على أنهم النخبة المتقدم ذكرها، لأن النخبة لا تعطي أهمية لهذا الاتباع الاختياري، بل تؤكد على أن هذا الاتباع أمر لا فكاك للمجتمع منه.

---

(١) المرجع السابق: ٢/ ٢٩٥ ـ ٢٩٩، ملخصاً، ولينظر: د.فوزي خليل، دور أهل الحل والعقد: ٢١٤ ـ ٢٥٠.

ثم إن الشريعة الإسلامية تبين ضوابط ما يقبل من تصرفات الحكام، وما لا يقبل، ولا ترد الأمر إلى القوة، بل تقيد الطاعة بالمعروف، وتنهى عنها في معصية.

وإن شئت قل: إن ثمة تكاملاً بين الراعي والرعية يسعى لتطبيق أمر الله، ولهذا قُيدت الطاعة بالمعروف، وهذا التكامل أدى إلى عدم ترفع الراعي على الرعية؛ لأنه فرد منها أوكلت إليه مهمة رعايتها، ومن هنا كانت علاقته بها علاقة أفقية إن صح التعبير، بينما تجد العلاقة بين الحاكم والمحكوم في النظام الغربي عمودية، يشهد بهذا المتحاملون على الإسلام أنفسهم[1].

٢ ـ تؤكد نظريات النخبة على الصراع القائم بين النخبة والنخبة المضادة كما تقدم، وهذا مبني على اختلاف مرجعيتهما، فيسعى كل منهما إلى تطبيق مبادئه وأهدافه، ومعلوم أن هذا التناقض في المرجعية والهوية لا مكان له في ظل تطبيق الشريعة الإسلامية، فمع التسليم بإمكان تغير أهل الحل والعقد من وقت لآخر، تبقى الأهداف التي تسعى الدولة الإسلامية لتطبيقها واحدة، لوجود النص الشرعي المبين لهوية الفرد المسلم والدولة الإسلامية، وهذا ما تفتقده النظم الوضعية التي غدا من المألوف فيها أن يجرَّم في الغد، ما هو واجب

---

(١) يقول برنارد لويس: «إن العلاقات في النظام الإسلامي أفقية، ولكنها عمودية في النظام الغربي، ففي الغرب كان الأمر يعتمد على حق الولادة، وحق الرتبة النبيلة، والدم الأزرق، فهذه الحقوق تعطي الحاكم امتيازات واسعة، بينما يرفض النظام الإسلامي منح امتيازات لمن يجلس على رأس السلطة، ولذلك فالاقتراب من الحاكم رغم العوائق والحواجز سهل لأن الحركة أفقية، ولكنه صعب في الغرب، لأنه يحتاج إلى ارتقاء الطبقات عمودياً، ولذلك جعل المنصور مخطط مدينة بغداد دائرياً، ورفض أن يكون شكلها مربعاً، لأن مركز الحاكم في الوسط يسمح بتحقيق المساواة في مدى القرب من الحاكم، بخلاف المربع الذي تبتعد بعض النقاط فيه عن مركزه. اللغة السياسية في الإسلام: ٣٣.

اليوم، كل ذلك بسبب قيام انقلاب أو ثورة، ثم إن الوضع الجديد، يضفي المشروعية والدستورية الكاملة على هذا التغيير، وهذا مالا يتأتى في ظل الشريعة، لأنها حتى مع قبولها بالضرورات الناجمة عن الانقلاب أو التغلب تؤكد على أن هذه الضرورة كأكل لحم الميتة، وهي أمر آني يزول القبول به بمجرد زواله، ويجب السعي لتغييره بحسب مصلحة الأمة.

٣ ـ إن القوة عند منظِّري فكرة النخبة هدف يسعى إليه، لأنها سند للسلطة، ومن شأن ذي القوة أن يقود بغض النظر عن باقي صفاته وشروطه.

أما أهل الحل والعقد فالقوة شرط فيهم، ولكنها ليست سند مشروعيتهم، وبناء عليه تم التفريق بين أهل الشوكة الذين لا تتوافر فيهم شروط أهل الحل والعقد وبين هؤلاء الذين تتوافر فيهم شروط العدالة والعلم إضافة إلى كونهم متبوعين من الناس، ومحل ثقتهم، فحققوا ما تقتضيه الواقعية من قوة، وما تستلزمه المشروعية من شروط وصفات.

ثانياً ـ جماعات الضغط «اللوبي»:

يقصد بهذه الجماعات التنظيمات التي تسعى لتحقيق مصالح محددة، بواسطة التأثير على صانعي القرار في الدولة، ودون محاولة تسلّم السلطة. وتتميز بإنفاقها مبالغ طائلة من المال عن طريق وسائل الإعلام المرئية منها والمقروءة والمسموعة، وإقامة المهرجانات، وإجراء التحقيقات الميدانية، واستطلاع مواقف الرأي العام، ويبلغ عددها في الولايات المتحدة الأمريكية وحدها عدة آلاف منظمة[1].

---

(١) تتخذ هذه المنظمات من واشنطن العاصمة مقراً لها، وأقواها وأعرضها ثروة: الاتحادات المهنية، وجمعيات المنتجين في الزراعة، وغرف التجارة، واتحادات الصلب والسيارات، والمصارف، في الصناعة والتجارة. وفوق هؤلاء جميعاً يقوم تحالف =

وأخطر جماعات الضغط، تلك التي يطلق عليها اسم lobbies «اللوبي»، لأنها لا تجسد طائفة معينة من المصالح، وإنما هي نوع من المكاتب تتخصص في الضغط والتأثير، وتقوم بإيجار خدماتها لمن يطلبها، ويزداد خطرها بقدر انعدام الهوية لدى الأحزاب، ورجال السياسة، وبقدر ما يكنه الأفراد من تقديس للمال، وعدم احترام للدولة، والحياة السياسية[1].

ويمكن تلخيص أهم الفروق بين جماعات الضغط وبين أهل الحل والعقد كما يأتي:

= العسكريين وقادة الصناعة، ولو استعرضنا أسماء الوزراء الذين توالوا على وزارة الدفاع الأميركية منذ خمسة وعشرين عاماً لوجدناهم جميعاً من أقطاب الصناعة ورأس المال، كما أن من الأمور المعروفة أن كبار قادة الجيش والأسطول، وكبار الموظفين، ينتقلون بعد إحالتهم إلى التقاعد بصورة شبه آلية إلى القطاع الخاص، ليشغلوا مراكز مهمة في الاحتكارات الكبرى، وقد سمى الرئيس آيزنهاور هذا الترابط بين المصالح الاقتصادية والنشاط السياسي والعسكري: المركب الصناعي العسكري، الذي يسيطر فعلياً على الحياة السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية، فرجال الصناعة يعقدون اتفاقات مع قادة الأحزاب يتعهدون بموجبها بتمويل أحد الحزبين بمقابل تأييد الحزب لبرنامج سياسي يحقق مصالح رجال الصناعة، وإذا علمنا أن تكاليف الانتخابات تتزايد بسبب استعمال وسائل الإعلام والعلاقات العامة نعلم مقدار تبعية الأحزاب للشركات والمنظمات، وإذا علمنا أن اللجان القيادية للحزبين على المستوى الاتحادي تتألف في غالبيتها من المحامين، ومديري الشركات، والناشرين، وأصحاب الصحف ومحطات الإذاعة والتلفزيون، والوسطاء العقاريين، ومديري المصارف، وممثلي الاحتكارات المالية، وإذا علمنا أن الشركات الصناعية والمالية الكبرى لديها سجلات خاصة بمواقف النواب في المناقشات التي تجري في المجالس عن القضايا التي تهم مصالحها. . ، علمنا مقدار مشاركة عامة الشعب الأميركي في عملية اتخاذ القرار في بلاده. د. كمال الغالي، مبادىء القانون الدستوري: ٣٦١، ٣٦٢، بتصرف.

(١) الموضع السابق.

١ ـ إن أهم الفروق بينها هو أن أهل الحل والعقد جزء من جهاز الحكم في الدولة، في حين تصر جماعات الضغط على عدم الانخراط في أجهزة الحكم، وتمارس التأثير من خارجها. إن هذه الصفة تميز جماعات الضغط حتى عن أهل الشوكة الذين ليسوا بأهل الحل والعقد، لفقدهم أحد شروطهم، لأن أهل الشوكة هؤلاء أُبعدوا عن منصب الحل والعقد مع رغبتهم فيه.

٢ ـ إن العلاقة وطيدة بين أهل الحل والعقد والرعية: سياسياً بتمثيلهم الرعية، واجتماعياً لكونهم وجوه الناس، على عكس أكثر جماعات الضغط الذين لا تربطهم غالباً روابط بالعامة، فيلجؤون إلى أساليب الضغط للتأثير على القرار، ولو كانت العامة تتبعهم لما احتاجوا إلى عملية الضغط والتأثير، لأن واقع التقنين الغربي يتبع ما ترغب فيه العامة، بغض النظر عن كونه أخلاقياً أو غير أخلاقي.

٣ ـ إن عمل جماعات الضغط غير علني في الغالب، وكثيراً ما يكون غير قانوني، كالرشاوي واستعمال الوظيفة لتحقيق المصالح التي تهدف إليها منظمات الضغط، ويتستر عملهم عادة بستار المنح المالية وغيرها من المسميات غير الممنوعة. وبدهي أن أهل الحل والعقد لا يحتاجون لمثل هذه الوسائل ما داموا متبوعين من الناس، ساعين وبقية عناصر جهاز الحكم نحو هدف واحد، هو مصلحة الأمة؛ لأن موقع أهل الحل والعقد يتوسط هرم اتخاذ القرار السياسي، وما يرونه ويقررونه غالباً ما يصبح واقعاً بمجرد قرارهم.

ثالثاً ـ الهيئة الناخبة:

هم المندوبون الذين يُنتخبون لغرض محدد هو اختيار رئيس الدولة، وتنتهي مهمتهم بانتخابهم للرئيس. ومن الدول التي تسير على هذا النظام الولايات المتحدة

الأميريكية، حيث ينص دستورها على أن كل ولاية فيها تختار عدداً من المندوبين يعادل عدد نوابها وشيوخها، ويبلغ عددهم ٥٣٨ ناخباً، ويشترط فيهم ألا يكونوا من النواب أو الشيوخ، وقد جرت مجالس الولايات على تعيين المندوبين بنفسها، فقد كان الرئيس ينتخب بصورة غير مباشرة عن طريق هذه المجالس لا عن طريق الشعب، ثم اتجهت المجالس تدريجياً إلى التخلي عن هذا الحق للناخبين، ويمكن معرفة الرئيس غالباً بمجرد معرفة هؤلاء الناخبين الرئاسيين، لأنهم يعلنون عن اسم الشخص الذي يؤيدونه، قبل قيامهم بانتخابه فعلياً[1].

ويمكن التفريق بينهم وبين أهل الحل والعقد من خلال ما يأتي:

١ ـ إن هؤلاء لا يعدون أهم من يختارهم الناس، لأن من الواجب ألا يكونوا من مجلسي الشيوخ والنواب، والمفترض أن مجلس النواب، هو أكثر من يثق بهم الناس، ولهذا انتخبوا نواباً؛ في حين يعد أهل الحل والعقد أكثر من يتبعهم الناس ويثقون بهم.

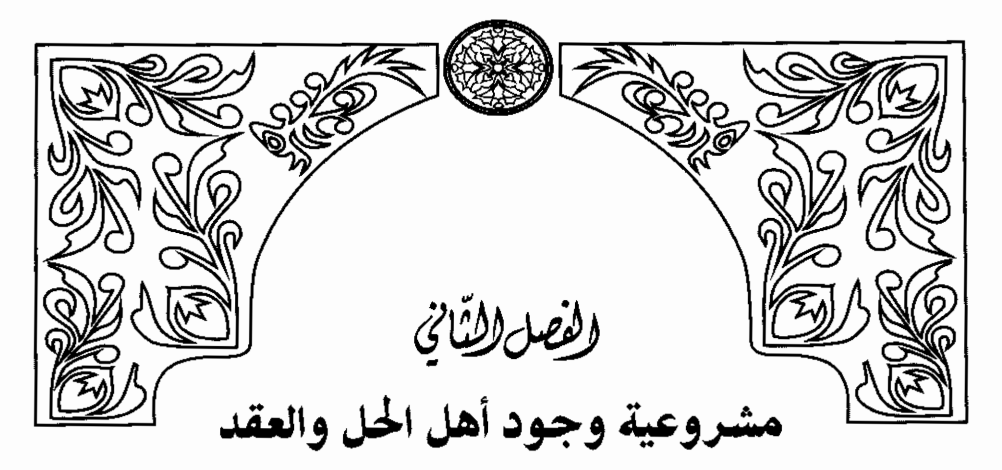
٢ ـ على فرض كون الهيئة الناخبة أكثر من يثق بهم الناس، فإن اقتصار وظيفتهم على انتخاب الرئيس هي أهم الفروق التي تميزهم عن أهل الحل والعقد؛ لأن لهؤلاء الأخيرين مهام أخرى جسيمة، أهمها عزل رئيس الدولة، ومراقبته، وإقرار كل ما يحتاج لإقرار العامة جميعاً، لأنهم ممثلوهم.

وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله عند الكلام عن وظائف أهل الحل والعقد.

ويمكن أن يضاف إلى هذين الفارقين بقية الشروط والصفات التي تشترط في أهل الحل والعقد، فإنها لا تشترط في هذه الهيئة الناخبة.

---

(١) المرجع السابق: ٣٤٧.



الفصل الثاني

مشروعية وجود أهل الحل والعقد

* مقدمـة :

بعد تبين المعالم الأساسية لجماعة أهل الحل والعقد فيما تقدم في الفصل السابق من تعريف لهذه الفئة، ينبغي في سياق دراستها أن يُدلل على الأصل الذي يُلزِم برأي أهل الحل والعقد، فهل يجب على الأمة اتباعهم، وهل يجب عليها أولاً أن تعمل على إقامتهم، وما مقدار إلزام رأيهم لرئيس الدولة وللأمة، وهل تقدم في عصر النبوة والخلافة وبخاصة الراشدة نموذج يحتذى أو يمكن البناء عليه خلال دراسة هذه الجماعة؟ . . هذا ما سيتبين إن شاء الله خلال هذا الفصل.

المبحث الأول

الشورى في عصر النبوة
والخلافة بين أهل العلم وأهل الحل والعقد

* مقدمـة :

من المعلوم أن تصرفات النبي ﷺ منها ما تم بصفته مرسلاً، ومنها ما تم بصفته إماماً أعلى للمسلمين «رئيساً»، ومن المعلوم أن تصرفاته المبنية على كونه رسولاً ملزمة؛ لأنها وحي غير متلو، أما تصرفاته المبنية على كونه إماماً فلا تلزم النتيجة الصادرة عنها من يأتي من بعده من الأئمة؛ لأنها مبنية على المصلحة المراعاة آنذاك، ولهذا كان من الضروري أن تُستعرض حياة رسول الله ﷺ ليُرى هل مرت

في حياته ﷺ أحداث تعد بذوراً لفكرة أهل الحل والعقد؟، وما موقفه منها؟ وماذا يستنبط من تلك الحوادث من أحكام شرعية؟...

ثم إن الخلفاء الراشدين من بعد انتقاله ﷺ إلى الرفيق الأعلى. تسلموا مقاليد القيادة، وكانوا أرشد خلفاء؛ ولهذا أُمر بالاقتداء بسنتهم، والحذو حذوهم، وكان من الجدير بكل باحث وبخاصة في ميدان نظام الحكم أن يتصفح أحداث خلافتهم، ويستنبط من تطبيقهم العملي للقرآن والسنة ما يرشده خلال بحثه.

ثم إن ما مرت به دول الخلافة خلال فتراتها المتلاحقة من أحداث تدفع الباحثين إلى الحكم عليها، والأخذ بما صفا، وترك ما كدر، ليصلوا إلى تشكيل بناء صالح للتطبيق في الوقت الحاضر.

وستقتصر دراستي في هذا المبحث على ما يتصل بأهل الحل والعقد من أمور الشورى، وإلا فإن استيعاب دراسة الشورى في عصر النبوة والخلافة يحتاج لإفراده بدراسات خاصة.

* * *

*** المطلب الأول ـ تطبيق الشورى في العهد النبوي بين أهل العلم وأهل الحل والعقد:**

من المعلوم أن الله عز وجل أمر المؤمنين بالشورى، وأمر النبي ﷺ بمشاورة المؤمنين، قال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[الشورى: ٣٨]، ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[آل عمران: ١٥٩]. وأكد رسول الله ﷺ الحث على الشورى بقوله وفعله فقد سئل عن العزم فقال: «مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم»[1]، هذا على صعيد

(١) الحديث، تقدم تخريجه.

الأمر بالقول، أما على صعيد الفعل فقد كان يطلب شورى أصحابه، في كثير من الأمور تعليماً لهم، وتطبيقاً لأمر الله له بالمشاورة، فما أكثر ما كان يقول: «أشيروا عليّ أيها الناس»[١]، وكان يقبل شورى أصحابه ولو لم يطلبها، من ذلك شورى الحباب بن المنذر[٢] عليه في اختيار موقع معركة بدر[٣]. وغيرها من الحوادث التي أشار فيها الصحابة عليه، فأخذ بمشورتهم. كل هذا معلوم، ولست أرى التوسع فيه؛ لأنه لن يكون إلا من باب النقل عن مصنفات الآخرين الذين توسعوا في دراسة هذا الموضوع.

غير أن ثمة جانباً من شورى النبي ﷺ كأنه غاب عن نظر الباحثين، ولم يحظ بنصيب لائق من دراستهم، وهو أن شورى النبي ﷺ تنقسم إلى شورى يطلب فيها العلم من ذوي العلم «أهل الشورى» وشورى يطلب فيها الإقرار من ذوي الإقرار «أهل الحل والعقد أو وجوه الناس»: فالأولى كان ﷺ يستشير فيها في كل علم أهله، فإن كان مما يشترك الناس في علمه استشارهم جميعاً، والأمثلة على استشارة أهل العلم هي أكثر ما نقل عنه من استشارة، فمن ذلك مثلاً: استشارته في الخروج

---

(١) من ذلك ما أخرجه البخاري عن عائشة في حديث الإفك، رقم: ٤٤٧٩، ٣/ ١٦٧٣، ومسلم عن عائشة: التوبة، باب في حديث الإفك، رقم: ٢٧٧٠، ص: ١٢٠٧. ومن نماذج أخذه ﷺ بشورى أصحابه، ما أخرجه ابن حبان في صحيحه: رقم: ٤٨٧٢، ١١/ ٢١٧، في خبر الحديبية، حيث استشار ﷺ في الميل إلى ذراري الذين أعانوا على صده عن البيت، أو في أن يؤم البيت فمن صده قاتله، ومن استشارته أيضاً: ما جاء في تاريخ الطبري: ٢/ ٢٧، عندما طلب شورى الأنصار في بدر، وما جاء في تاريخ الطبري أيضاً: ٢/ ٦٠، عندما طلب شورى أصحابه في الخروج أو المكث في المدينة قبيل غزوة أحد.

(٢) الحباب بن المنذر بن الجموح الأنصاري الخزرجي، شهد بدراً، وأشار بموقعها، مات في خلافة عمر رضي الله عنه وقد زاد على الخمسين. (الإصابة: ١/ ٣٠٢، الأعلام: ٢/ ١٦٣).

(٣) ابن هشام، السيرة النبوية: ٢/ ١٩٧، ولينظر: ابن حجر، الإصابة، ترجمة الحباب بن المنذر: ١/ ٣٠٢.

أو المكث في المدينة قبل معركة أحد(١)، واستشارته في غزوة الطائف للرجوع عن حصارهم(٢)، واستشارته في أمر الأذان(٣)، واستشارته في قصة الإفك القريبين منه حتى سأل الخادمة(٤).. هذا هو القسم الأول، أما القسم الثاني فهو سؤاله الناس إقرارهم لأمر ما، لا يتم إلا بإقرارهم، فيراجع فيه وجوههم ورؤساءهم والمتبوعين فيهم، الذين تم توكيلهم من الناس، ليتأكد من موافقتهم على إنشاء اتفاق جديد، سيلزمهم فيما بعد أن يقوموا بعمل إيجابي لتنفيذه، ولم يكن هذا الأمر ملزِماً لهم من قبل. وواضح أن هذا الأمر منحصر فيما ليس فيه وحي.

والشورى في النوع الأول تعليم للأمة لتستنبط الأحكام من النصوص غالباً، أما الشورى في النوع الثاني فتعليم للأمة لتقوم بتمثيل العامة بوجوه ومتبوعين توكلهم العامة بالإقرار عنها بما يرعى مصالحها، ويطبق شرع الله فيها.

قد يقال: لماذا لا يقطع النبي ﷺ في الأمور التي من قبيل النوع الثاني بمفرده، ثم يخبر الناس بقراره فيه، وبما أنه لا يُقَر من الوحي على خطأ، ولا ينطق عن الهوى، فإن إقراره لهذا الأمر آيل إلى كونه مشروعاً، لعدم نقضه عن طريق الوحي؟

وقبل أن أجيب، أردف السؤال بآخر: لماذا لم يغتنم ﷺ ثقة الناس به، ورضاهم بفعله، وهو ﷺ أولى بهم من أنفسهم، في تخفيف المشقة عنهم، فيختار هو لهم ويقرر، ويبلغهم بقراره، ومعلوم أنهم لابد سيوافقونه ولن يعترضوا؟!

---

(١) تاريخ الطبري: ٢/ ٦٠.

(٢) أخرجه البخاري عن ابن عمر: المغازي، باب غزوة الطائف، رقم: ٤٠٧٠، ٣/ ١٤٦٦، ومسلم عن ابن عمر: الجهاد، باب غزوة الطائف، رقم: ١٧٧٨، ص: ٧٩١، ولينظر: تاريخ الطبري: ٢/ ١٧٢.

(٣) سنن ابن ماجة: الأذان، باب بدء الأذان، رقم: ٧٠٦، ص: ١٠٠، سنن البيهقي الكبرى، باب ما روي في تثنية الأذان والإقامة: ١/ ٤٢٠.

(٤) متفق عليه، تقدم. ولينظر: حديث البخاري عن عائشة: الشهادات، باب إذا عدل رجل أحداً فقال: لا نعلم إلا خيراً، رقم: ٢٤٩٤، ٢/ ٨٧٢.

والجواب: إن ذلك كله لم يتم، رحمةً من الله بالأمة، وتعليماً من رسوله لهم، لتنتظم أمورهم، ويجدوا من السنة ما يهديهم في كل ميدان، وأهم هذه الميادين، باب الإمامة والتصرف المتعلق بها، لأن ما يحتاج لإقرار الناس ممثّلين بوجوههم ورؤوسهم داخل ضمن أمور الإمامة، فتصرف فيها رسول الله ﷺ بناء على كونه إماماً، تعليماً للأمة والأئمة من بعده. وتستطيع أن تقول هذا الكلام المتقدم في تصرفاته ﷺ التي فيها تعليم للقضاة والمفتين وغيرهم.

فلا يستثقل قارىء ما تقدم من احتياج رسول الله ﷺ إلى إقرار الصحابة لبعض ما يحتاج البت فيه من أمور الإمامة المنوطة بالمصلحة، والمتعلقة برضا الناس.

ولعل المثال يزيد ما تقدم بياناً، ففي غزوة بدر، خرج رسول الله ﷺ أول ما خرج طالباً العير، ثم إنه أتاه الخبر عن قريش بمسيرهم ليمنعوا عيرهم، فاستشار الناس، وأخبرهم عن قريش، فقام أبو بكر الصديق، فقال وأحسن، ثم قام عمر بن الخطاب، فقال وأحسن، وقام غيرهما من المهاجرين فقال وأحسن، ثم قال رسول الله ﷺ: أشيروا علي أيها الناس، وإنما يريد الأنصار، لأنهم عدد الناس، وأنهم حين بايعوه بالعقبة، قالوا: يا رسول الله، إنا براء من ذمامك ـ أي من حرمتك وحمايتك ـ حتى تصل إلى ديارنا، فإذا وصلت إلينا، فأنت في ذمتنا، نمنعك مما نمنع منه أبناءنا ونساءنا، فكان رسول الله ﷺ يتخوف ألا تكون الأنصار ترى عليها نصره إلا ممن دَهِمَه بالمدينة من عدوه، وأن ليس عليهم أن يسير بهم إلى عدو من بلادهم. فلما قال ذلك رسول الله ﷺ، قال له سعد بن معاذ[1]: والله لكأنك تريدنا يا رسول الله؟ قال: أجل، قال: فقد آمنا بك وصدقناك وشهدنا

(١) سعد بن معاذ بن النعمان الأنصاري الأشهلي، سيد الأوس، شهد بدراً، ورمي بسهم يوم الخندق، فعاش بعد ذلك حتى حكم في بني قريظة، ومات سنة خمس رضي الله عنه. (الإصابة: ٢/ ٣٧).

أن ما جئت به هو الحق، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة، فامض يا رسول الله لما أردت، فنحن معك، فو الذي بعثك بالحق، لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك، ما تخلف منا رجل واحد..»[١] إلى آخر الكلمات الرائعة التي تظهر بآن واحد مقدار ثقة الصحابة رضوان الله عليهم برسول الله، وبذلهم له...، وسبب مكانتهم التي كرمهم الإسلام بها.

والشاهد هنا إصراره ﷺ على استصدار إقرار جديد، يعد بمثابة اتفاق يلزم الأنصار بحماية الدعوة والذود عنها خارج المدينة المنورة، أو قل: يظهر فيه للعلن وضمن اتفاق ما تنطوي عليه سريرتهم من الثقة برسول الله وحمايته. فلينظر هل يستقيم للإمام أن يتجاوز ما خولته إياه رعيته، دون أن يرجع إليهم ويأخذ إقرارهم على ما يراه ضرورياً لمصلحتهم مما لم يقروه بعد؟!

ومن يقرأ كلمات سعد رضي الله عنه لا يشك في أن الأنصار مسلمون قيادهم لرسول الله، وأنهم لا يحتاجون لوقفته تلك التي استصدر فيها الاتفاق الجديد، ولكنه التعليم للأمة والتشريع لها، فيؤخذ مما تقدم أنه ليس لولي الأمر إلزام الناس بما لم يلتزموه إلا بإقرار وجوههم أهل الحل والعقد فيهم لهذا الالتزام الجديد.

وهاك مثالاً آخر من السيرة النبوية يشهد لما تقدم:

ففي غزوة الخندق لما اشتد على الناس البلاء، بعث رسول الله ﷺ إلى عيينة بن حصن[٢]، وإلى الحارث بن عوف[٣]، وهما قائدا غطفان، ليعطيهما

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية: ٢/ ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٢) عيينة بن حصن بن حذيفة بن بدر الفزاري، أبو مالك، كان من المؤلفة، أسلم قبل الفتح، وارتد في عهد أبي بكر، ثم عاد إلى الإسلام، قال عنه رسول الله ﷺ: «هذا الأحمق المطاع» يعني من قومه. عاش إلى خلافة عثمان. (الإصابة: ٣/ ٥٤).

(٣) الحارث بن عوف بن أبي حارثة المزني، من فرسان الجاهلية، خطب رسول الله ﷺ إليه =

ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معهما عنه وعن أصحابه، فجرى بينه وبينهما الصلح حتى كتبوا الكتاب، ولم تقع الشهادة، ولا عزيمة الصلح، إلا المراوضة في ذلك، فلما أراد رسول الله ﷺ أن يفعل، بعث إلى سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة[1]، فذكر ذلك لهما[2]، واستشارهما فيه؛ فقالا له: يا رسول الله، أمراً تحبه فتصنعه، أم شيئاً أمرك الله به، لابد لنا من العمل به، أم شيئاً تصنعه لنا؟ قال: بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، وكالبوكم من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم شوكتهم إلى أمر ما، فقال له سعد بن معاذ: «يا رسول الله، قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها تمرة إلا قرىً أو بيعاً، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا إليه وأعزنا بك وبه، نعطيهم أموالنا، والله ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم، قال رسول الله ﷺ، فأنت وذاك، فتناول سعد بن معاذ

= ابنته، فقال: إن بها سوءاً، ولم يكن، فرجع فوجدها قد برصت. (الإصابة: ١/ ٢٨٦).

(١) سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة الخزرجي: (... ـ ١٤هـ = ... ـ ٦٣٥م)، أبو ثابت، صحابي من أهل المدينة، كان سيد الخزرج، شهد العقبة وأحداً والخندق وغيرها، وكان أحد النقباء الاثني عشر، لم يبايع أبا بكر، ثم خرج إلى الشام في ولاية عمر ومات بحوران. (الأعلام: ٣/ ٨٥، أسد الغابة: ٢/ ٤٤١ ـ ٤٤٣).

(٢) وفي حديث آخر: قال رسول الله ﷺ: حتى استأمر السعود، فبعث إلى سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة، وسعد بن الربيع، وسعد بن خيثمة، وسعد بن مسعود، فقال: إني قد علمت أن العرب قد رمتكم عن قوس واحدة.. الحديث». الهيثمي، مجمع الزوائد عن أبي هريرة: المغازي، باب غزوة الخندق وقريظة، رقم: ١٠١٤١، ٦/ ١٩١. قال الهيثمي: رجال البزار والطبراني فيهما محمد بن عمرو: وحديثه حسن، وبقية رجاله ثقات، الطبراني في المعجم الكبير: رقم: ٥٤٠٨، ٥٤٠٩: ٦/ ٢٨، تاريخ الطبري: ٢/ ٩٤.

الصحيفة، فمحا ما فيها من الكتاب، ثم قال: ليجهدوا علينا»[١].

فلينظر إلى كتابته ﷺ الكتاب، وكيف بعث إلى السعود حين أراد العزم، وإبدائه سبب رغبته ﷺ في كتابة الصحيفة، وعدم إقرارهم للصحيفة، وقوله: فأنت وذاك[٢]، أليس إقرارهم وهم وجوه الأنصار ضرورياً لنفاذ الاتفاق على الناس، هذا الاتفاق الذي يلزمهم بما لم يكونوا ملزمين به من قبل، وهو مشاطرة غيرهم ثمارهم؟! بل إن في هذه الحادثة غاية التعليم من رسول الله ﷺ للأمة وأولي أمرها، أرأيت كيف ترك ما رآه أولاً لهم، حين رأوا هم لأنفسهم، فإن لم تكن هذه بذوراً لبناء جماعة أهل الحل والعقد، وإن لم تكن هذه نماذج من أخذ موافقة الناس عن طريق ممثليهم فيما يُنشأ لهم ويلزمون به عن طريق الإمام، فماذا تسمى هذه؟!

ولا يقال في طلب إقرار أهل الحل والعقد هذا: شاور رسول الله ﷺ السعود في شأن الثمار، والأنصار في شأن بدر شورى لطلب العلم، وإن الرأي بعدها للإمام، إن شاء أخذ بشورى أهل العلم وإن شاء ترك!

ولا أراني أجاوز الأدب مع مقام النبي ﷺ إذ أتساءل، والسياق سياق تعلّم يباح فيه ما لا يباح في غيره، أيحق له ﷺ بوصفه إماماً أن يلزم الأنصار بحمايته خارج المدينة، وقد اقتصرت بيعة العقبة على التعهد بحمايته داخلها؟ أو يحق له ﷺ أن يلزمهم بناء على وصفه إماماً بما لا يرضونه من مشاطرة غيرهم ثمارهم؟! يبدو الجواب جلياً فيما أحسب من خلال ما تقدم.

---

(١) ابن هشام: السيرة النبوية: ٣/ ١٧٦ ـ ١٧٨، ولينظر: مصنف عبد الرزاق: ٩٧٣٧، مصنف ابن أبي شيبة: ١٨٦٦٣.

(٢) وقع عند عبد الرزاق وفي مجمع الزوائد: ٦/ ١٩١، وفي الكبير للطبراني: ٦/ ٢٨: قوله ﷺ للغطفانيين: هوذا تسمعون إشارة إلى عدم موافقة السعود.

وقد يقال: إنما أصر رسول الله ﷺ على بيان الأنصار موقفهم في بدر، واستدعى السعود في الخندق، ليطلع على المطامح والآمال، وليَخْبر مدى ما يتمتع الناس به من روح سامية وعزيمة ماضية، أو ما يعانونه من وهن وضعف في النفس وتثاقل إلى الدون، كي يتبين مظاهر القوة فيهم فيفيد منها، ويوجهها الوجهة الصالحة، ولكي يعلم مكامن الضعف والقصور فيهم، فيعالجها بالحكمة والسبل الممكنة[1].

وهذا فقه جدير بالتقدير، ولكنه لا يعارض ما تقدم من أن إقرار قرار جديد، أو الإلزام بأمر لم يكن ملزماً لابد فيه من موافقة من يتجه إليهم الإلزام ممثلين بأهل الحل والعقد فيهم.

بل إن هذا الفقه يتكامل مع ما قدمته من رأي، ويظهر وجه التكامل حين نفترض جدلاً عدم رضا الأنصار بالحرب خارج المدينة، أو نفترض رضاهم بمشاطرة غطفان ثمار المدينة، أليست النتيجة المتوقعة إذ ذاك هي رضا رسول الله ﷺ بما يرضاه الأنصار لأنفسهم؟! بلى، ولكن إدراك حجم ثقة الأنصار برسول الله ﷺ واستقراء كلمات سعد ثانية وثالثة وتتبع مواقف الأنصار في عهد النبوة، يبين لنا مقدار بُعد هذا الافتراض الجدلي.

وثمة أمثلة أخرى في السيرة النبوية تتابع ما تقدم، من أهمها: بيعة العقبة الثانية، وعدم تقسيم سبي هوازن، وسيأتي تفصيل الحديث عنهما عند الكلام عن النقباء والعرفاء إن شاء الله، وعرضه أمر الحرب على الناس كلما وجد نفسه تلقاءها ولا وحي. إن من يستعرض، بدراً وأحداً والخندق والحديبية عند بيعة الرضوان، يجده ﷺ يأخذ بما اتُفق عليه.

---

(١) د. محمد سعيد رمضان البوطي، خصائص الشورى ومقوماتها، منشور ضمن: الشورى في الإسلام، مؤسسة آل البيت: ٢/ ٥٩٣.

ولا يجدر بالباحث أن يقصر نظره على شورى رسول الله، ثم أمره بحفر الخندق مثلاً، ولا على شوراه ثم قراره بقتال قريش في بدر، ولا إلى شوراه ثم قراره الخروج في أحد، بل ينبغي عليه أن ينظر ما رآه المسلمون حينئذ، وكيف اتفقوا على ما قرره رسول الله ﷺ لهم من بعد.

ولأتوقف عند بيعة الرضوان وأحداث الحديبية فإن فيها نماذج من الشورى:

ففي بيعته ﷺ الصحابة على الموت أو على عدم الفرار عرض لأمر الحرب عليهم، وهذا مما يُحتاج فيه إلى إقرارهم، وفي انفراده بكتابة الصلح وعدم أخذه بما ظهر من عدم إدراكهم لمعاني الهدنة، عمل بما يقتضيه منصب الإمام، مما لا يوجب على الأمة التزاماً جديداً، فكان له الانفراد به دونهم، بخلاف أمر الحرب.

وفي أخذه بشورى أم سلمة[1] رضي الله عنها بأن يبدأ هو فينحر ويحلق، أخذ بمشورة علم غير ملزمة[2].

إن قلة الأمثلة المظهرة لأهل الحل والعقد زمن النبي ﷺ كان بسببين:

أحدهما: توافر الوحي الذي ينزل بأحكام الشرع في أكثر ما يجد من حوادث، في حين يفترض أن تتفق الأمة مستندة إلى الوحي على ما يجد من حوادث من بعد انقطاعه.

والثاني: ثقة الناس ووجوههم بما يراه ﷺ لهم، وثقتهم من بعد بالخلفاء

---

(١) أم سلمة: هند بنت أبي أمية بن المغيرة، القرشية المخزومية، أم المؤمنين، اسم أبيها: حذيفة، وقيل: سهيل، ماتت سنة: ٦٢هـ وهي آخر أمهات المؤمنين موتاً رضي الله عنها. (الإصابة: ٤/ ٤٦٠).

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ٣/ ٢٤١ ـ ٢٥١.

الراشدين، فلا مطمع في إيجاد حادثة تصادم فيها قرار أهل الحل والعقد وقرار الإمام تصادماً حقيقياً، وأصر كل منهما على ما يراه، إنما قد تجد اختلافاً في الرأي بينهما في زمن الراشدين لا يعدو أن يكون من طور النقاش الذي يؤول إلى رأي أحدهما.

ولقد تأسست في حياة رسول الله ﷺ نماذج عملية يقتدى بها في ميدان تمثيل وجوه الناس، ورؤوسهم «أهل الحل والعقد» لعامة المسلمين. ويتجلى هذا التمثيل في النقابة والعرافة اللتين راعى رسول الله ﷺ تطبيقهما تعليماً لأمته من بعد. وأعرض فيما يلي دراسة مختصرة في كل منهما:

أولاً ـ النقابة في عهد النبي ﷺ:

يطلق النقيب لغة على العريف، أو على شاهد القوم وضمينهم، ويجمع على نُقَباء، وقد نَقَب على قومه ينقُب نِقابه، مثل كتب يكتب كتابة، فإذا أردت أنه لم يكن نقيباً ففعل، قلتَ: نَقُب ينقُب نَقابة، فهو من باب ظَرُف، والنِقابة بالكسر الاسم، وبالفتح: المصدر، كالوِلاية والوَلاية[1].

وقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾[المائدة: ١٢].

قال القرطبي: واختلف أهل التأويل في كيفية بعث هؤلاء النقباء بعد الاجتماع على أن النقيب كبير القوم القائم بأمورهم، الذي ينقب عنها، وعن مصالحهم فيها. والنقّاب: الرجل العظيم الذي هو في الناس على هذه الطريقة، ومنه قيل في عمر رضي الله عنه: إنه كان لنقّاباً، فالنقباء: الضّمّان، واحدهم نقيب، وهو شاهد القوم وضمينهم..، وإنما قيل نقيب، لأنه يعلم دخيلة أمر

(١) الرازي، مختار الصحاح: ٦٧٤.

القوم، ويعرف مناقبهم، وهو الطريق إلى معرفة أمورهم ـ لأن النقب هو الطريق إلى الجبل ـ.

وقال قوم: النقباء: الأمناء على قومهم، وهذا كله قريب بعضه من بعض.

والنقيب أكبر مكانة من العريف.

هؤلاء النقباء: قوم كبار من كل سبط، تكفل كل واحد بسبطه بأن يؤمنوا ويتقوا الله، ونحو هذا كان النقباء ليلة العقبة، فسماهم رسول الله ﷺ النقباء اقتداء بموسى ﷺ[(١)].

وقال الطبري: «اثني عشر نقيباً»: كفيلاً، كفلوا عليهم بالوفاء بما واثقوه عليه من العهود فيما أمرهم به، وفيما نهاهم عنه. وكان بعض أهل العلم بالعربية يقول: هو الأمين الضامن على القوم... قال بعض أهل التأويل: هو الشاهد على قومه... وقال آخرون: النقيب: الأمين..»[(٢)].

وخلاصة تعريف النقيب: أنه كبير القوم القائم بأمورهم، الساعي لتحقيق مصالحهم، المتحدث باسمهم لقدرته على كفالة وضمان التزامهم بالفعل أو الترك، وهذا هو معنى الحل والعقد المتقدم، الذي أهله هم وجوه الناس الممثلون لهم فيما يجد من مصالحهم وأمور حياتهم التي يتعذر اشتراكهم جميعاً في إقامتها.

بيعة العقبة الثانية ودلالاتها في موضوع أهل الحل والعقد:

بايع نقباء الأوس والخزرج رسول الله ﷺ بيعة العقبة الثانية التي كانت بمثابة الاتفاق الذي تمت على أساسه الهجرة، وإقامة الدولة في المدينة المنورة.

ويحسن هنا الوقوف على بعض أحداث هذه البيعة، وملاحظة ما فيها من

---

(١) تفسير القرطبي: ٦/ ١١٢.

(٢) تفسير الطبري: ٦/ ١٤٨.

فقه في موضوع أهل الحل والعقد: يقول ابن هشام[1] فيما ينقله من خبرها: «قال كعب بن مالك[2]: خرجنا في حجاج قومنا من المشركين، وقد صلينا وفقهنا، ومعنا البراء بن معرور[3]، سيدنا وكبيرنا. . ، فلما فرغنا من الحج، وكانت الليلة التي واعدنا رسول الله ﷺ لها، ومعنا عبد الله بن عمرو بن حرام[4] أبو جابر، سيد من ساداتنا، وشريف من أشرافنا، أخذناه معنا. . ، فكلمناه وقلنا له: يا أبا جابر، إنك سيد من ساداتنا، وشريف من أشرافنا، وإنا نرغب بك عما أنت فيه أن تكون حطباً للنار غداً. . ، قال فأسلم وشهد معنا العقبة، وكان نقيباً».

. . . قال فاجتمعنا في الشعب عند العقبة، ونحن ثلاثة وسبعون رجلاً، ومعنا امرأتان من نسائنا، ننتظر رسول الله ﷺ حتى جاءنا. . . فقلنا: تكلم يا رسول الله، فخذ لنفسك وربك ما أحببت، فتكلم رسول الله ﷺ. . ، ثم قال: «أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم»، قال: فأخذ البراء ابن معرور بيده ثم قال: نعم، والذي بعثك بالحق نبياً، لنمنعنك مما نمنع منه أُزُرَنا [أي نساءنا].

---

(١) ابن هشام: عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين، المؤرخ النحوي، من كتبه: السيرة النبوية، توفي سنة: ٢١٣هـ. (سير أعلام النبلاء: ١٠/ ٤٢٨).

(٢) كعب بن مالك بن أبي كعب الأنصاري السلمي، أبو عبد الله، شاعرمشهور، شهد العقبة وبايع بها، وهو أحد الثلاثة الذين تيب عليهم بعد تخلفهم عن غزوة تبوك. توفي أيام قتل علي رضي الله عنه. (الإصابة: ٣/ ٣٠٢).

(٣) البراء بن معرور بن صخر بن سابق الأنصاري السلمي، أبو بشر، بايع البيعة الأولى والثانية، وهو أول من استقبل القبلة. مات قبل قدوم النبي ﷺ بشهر. (الإصابة: ١/ ١٤٤).

(٤) عبد الله بن عمرو بن حرام بن ثعلبة الخزرجي السلمي، والد جابر، من أهل العقبة وبدر، استشهد بأحد. (الإصابة: ٢/ ٣٥٠).

وقد كان قال رسول الله ﷺ: «أخرجوا إلي منكم اثني عشر نقيباً، ليكونوا على قومهم بما فيهم، فأخرجوا منهم اثني عشر نقيباً، تسعة من الخزرج، وثلاثة من الأوس».

قال ابن هشام: من الخزرج: أسعد بن زرارة..، وسعد بن الربيع..، وعبد الله بن رواحة..، ورافع بن مالك..، والبراء بن مَعْرور..، وعبد الله بن عمرو بن حَرام..، وعبادة بن الصامت..، وسعد بن عبادة..، والمنذر بن عمرو[١]..، ومن الأوس: أُسَيد بن حُضير..، وسعد بن خَيْثَمة..، ورفاعة بن عبد المنذر[٢]..

(١) أسعد بن زرارة بن عدس بن عبيد الأنصاري الخزرجي النجاري، أبو أمامة، شهد العقبتين، وكان نقيباً، مات قبل بدر. (الإصابة: ١/ ٣٤).
سعد بن الربيع بن عمرو بن أبي زهير الأنصاري الخزرجي، نقيب، استشهد بأحد. (الإصابة: ٢/ ٢٦).
عبد الله بن رواحة بن ثعلبة الأنصاري الخزرجي، الشاعر المشهور، أبو محمد، نقيب، شهد بدراً، وما بعدها، واستشهد بمؤتة. (الإصابة: ٢/ ٣٠٦).
رافع بن مالك بن العجلان الأنصاري الزرقي، أول من أسلم من الخزرج، أحد النقباء، اختلف في شهوده بدراً. (الإصابة: ١/ ٤٩٩).
عبادة بن الصامت بن قيس: (٣٨ق.هـ ـ ٣٤هـ = ٥٨٦ ـ ٦٥٤م)، الأنصاري الخزرجي، أبو الوليد، صحابي من الموصوفين بالورع، شهد العقبة وكان أحد النقباء، وبدراً وسائر المشاهد، ثم حضر فتح مصر، وولي القضاء بفلسطين. مات بالرملة أو ببيت المقدس. (الأعلام: ٣/ ٢٥٨، أسد الغابة: ٣/ ١٥٨ ـ ١٦٠).
المنذر بن عمرو بن خنيس الأنصاري الخزرجي الساعدي، نقيب، استشهد يوم بئر معونة. (الإصابة: ٣/ ٣٦٠).

(٢) أُسَيْد بن حُضَيْر بن سماك بن عتيك الأنصاري الأشهلي، أبو يحيى، كان أبوه رئيس الأوس يوم بُعاث، توفي أسيد سنة عشرين. (الإصابة: ١/ ٤٩). =

وأهل العلم يعدون فيهم أبا الهيثم بن التَّيِّهان[1]، ولا يعدون رفاعة.

وقال رسول الله ﷺ للنقباء: أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء ككفالة الحواريين لعيسى بن مريم، وأنا كفيل على قومي -يعني المسلمين- قالوا: نعم».

... قالوا: فإنا نأخذ رسول الله ﷺ ولا نسلمه، على مصيبة الأموال وقتل الأشراف، فما لنا بذلك يا رسول الله إن نحن وفّينا بذلك؟ قال: الجنة. قالوا: ابسط يدك، فبسط يده فبايعوه.

... فلما أصبحنا غدت علينا جلة قريش..، فقالوا: يا معشر الخزرج، إنه قد بلغنا أنكم قد جئتم إلى صاحبنا.. تبايعونه على حربنا..، فانبعث من هناك من مشركي قومنا يحلفون بالله ما كان من هذا شيء.

= سعد بن خيثمة بن الحارث الأنصاري الأوسي، أبو خيثمة، أحد النقباء، كان رسول الله ﷺ يجلس للناس في بيت سعد، وكان يقال له: بيت الغراب. استشهد ببدر رضي الله عنه. قال حسان:

أروني سعوداً كالسعود التي سمت ... بمكة من أولاد عمرو بن عامر
أقاموا عماد الدين حتى تمكنت ... قواعده بالمرهفات البواتر

وأراد بالسعود سبعة، وهم أربعة من الأوس، وثلاثة من الخزرج؛ فمن الخزرج: سعد ابن عبادة، وسعد بن الربيع، وسعد بن عثمان أبو عبادة، ومن الأوس: سعد بن معاذ، وسعد بن خيثمة، وسعد بن عبيد، وسعد بن زيد. (الإصابة: ٢/ ٢٥).

رفاعة بن عبد المنذر بن رفاعة الأنصاري الأوسي، ذكر في أهل العقبة، قتل بخيبر. (الإصابة: ١/ ٥١٨).

(١) أبو الهيثم بن التِيَهان بن مالك الأنصاري الأوسي، نقيب، شهد المشاهد كلها. مات سنة: ٢٠ أو ٢١. (الإصابة: ٤/ ٢١٢).

. . . وأتوا عبد الله بن أبي بن سلول[١]. . ، فقال لهم: إن هذا الأمر جسيم، ما كان قومي ليتفوتوا عليَّ بمثل هذا [أي يمضونه دون رأيي] وما علمته كان.

قال: ونفر الناس من منى، فتنطس القوم الخبر [أي: أكثروا البحث عنه]. فوجدوه قد كان، وخرجوا في طلب القوم، فأدركوا سعد بن عبادة. . ، فربطوا يديه إلى عنقه. . حتى أدخلوه مكة يضربونه. . قال سعد: فو الله إني في أيديهم يسحبونني إذ أوى لي رجل ممن كان معهم فقال: ويحك! أما بينك وبين أحد من قريش جوار ولا عهد؟ قلت: بلى، والله لقد كنت أُجير لجبير بن مطعِم بن عدي[٢] تجارة، وأمنعهم ممن أراد ظلمهم ببلادي، وللحارث بن حرث بن أمية[٣]، قال: ويحك!. فاهتف باسم الرجلين، واذكر ما بينك وبينهما، قال: ففعلت. . فجاءا فخلصا سعداً من أيديهم، فانطلق[٤].

ويمكن من خلال تحليل أحداث بيعة العقبة الثانية، استخلاص الأمور الآتية:

١ ـ موقع وجوه الناس وسادتهم في هذه البيعة:

تؤكد أحداث البيعة على أهمية موقع سادة الأنصار فيها، فالبراء بن معرور الذي قال عنه كعب بن مالك: سيدنا وكبيرنا، هو أول من أخذ بيد رسول الله ﷺ وبايعه، وأبو جابر، عبد الله بن حرام سيد من السادات، وشريف من الأشراف،

---

(١) عبد الله بن أُبَيّ بن مالك الخزرجي، المشهور بابن سلول، رأس المنافقين، مات سنة تسع للهجرة. (الإصابة: ٢/ ٣٦ ترجمه ابنه عبد الله، الأعلام: ٤/ ٦٥).

(٢) جُبير بن مُطعم بن عدي القرشي النوفلي، كان من أكابر قريش، أسلم بين الحديبية والفتح، ومات سنة: ٥٧، أو ٥٨، أو ٥٩. (الإصابة: ١/ ٢٢٦).

(٣) الحارث بن الحارث بن أمية: لم أجده، ربما هو الحرث بن الحرث بن كلدة بن عمرو، كان من المؤلفة قلوبهم. (الإصابة: ١/ ٥٦٨).

(٤) السيرة النبوية: ٢/ ٦١ ـ ٧٠.

ولهذا لم يرغب الأنصار أن يغادروه في أمر مهم، وكلموه، وعرضوا عليه الإسلام قبل بيعتهم، فأسلم، وكان نقيباً في البيعة.

وسعد بن عبادة كانت له منزلة بين قومه بدليل أنه كان يجير لبعض رجالات قريش تجارتهم في المدينة، ويمنع عنهم الظلم، وما كان هذا ليتأتى إلا من سيد في قومه مطاع.

غير أن قول عبد الله بن أبي لرجال قريش عندما سألوه عن خبر البيعة: «إن هذا الأمر جسيم، ما كان قومي ليتفوتوا علي بمثل هذا، وما علمته كان»، قد يتبادر إلى الذهن معه أن البيعة لم تعتمد على المطاعين ووجوه الناس بين الأنصار الذين حضروا العقبة!

وأرى أن في عدم عرض الأنصار هذا الأمر على عبد الله بن أبي دلالة على عدم رضاهم به وجهاً مطاعاً بينهم، لما يمكن أن يكونوا لاحظوه عليه من عدم الرغبة في الإسلام، ومما يدل على هذا أمران:

أولهما: عرضهم هذا الأمر على أبي جابر، ورغبتهم أن يكون سيداً ورأساً في أمر البيعة، كما هو سيد في سائر شؤونهم، وربما توسموا فيه الرغبة في الإسلام، وعدم التكبر، فكانت سيرته سبباً لعرضهم الإسلام عليه ثانية عند العقبة، بعدما سمع عنه من أمر الدعوة في المدينة، وتأكيدهم رغبتهم بانضمامه إليهم.

الثاني: ما آل إليه أمر عبد الله بن أبي من نفاق وعداء مبطن للإسلام، وانصراف هوى الناس عنه بعدما كان مرشحاً للملك فيهم. وهذا يصدّق حدس الأنصار في عدم عرض أمر البيعة عليه، لما رأوا من عدم رغبته في الإسلام، ولهم من سيرته خلال عام كامل بدأ بعد العقبة الأولى ما مكّنهم من معرفة ميله عن الإسلام.

إن تفريق الأنصار هذا بين من يرتضون سيرته، ويلاحظون اتباعه الرأي الحق ولو خالف ما كان عليه، ويضنون به أن يغادروه في أمر جسيم، وبين من ليس على هذه الصفات، يعد مثالاً يحتذى من الناس في كل وقت يرشد إلى تقديم من يليق به موقع الحل والعقد، وتفضيل من يتوقع منه بناء على سيرته، أن يساعد في إقامة المشروعية المتمثلة في اتباع أمر الله، كما يرشد في الوقت ذاته إلى تأخير من شأنه التأخير، ولو كان ذا شوكة، ما دام غير متمثل للصفات التي يقتضيها تطبيق الشرع، وما دامت سيرته تفصح عن خبيء مستقبله.

ومن أحداث السيرة ما يؤكد تحول الأنصار عن تأييد عبد الله بن أبي، بعد أن كانوا مستعدين للبذل دونه، وخير مثال على هذا، ما جاء من خبر غزوة بني المصطلق، حين قال عبد الله بن أبي فيما قال: والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، وحرض قومه على المهاجرين. فسار رسول الله ﷺ بالناس في ساعة لم يكن يرتحل فيها ليشغل الناس عن الحديث فيما كان. وقد قال أسيد بن حضير حينها لرسول الله ﷺ: فأنت يا رسول الله، والله تخرجه منها إن شئت، هو والله الذليل، وأنت العزيز، ثم قال: يا رسول الله، ارفق به فو الله لقد جاءنا الله بك، وإن قومه لينظمون له الخرز ليتوجوه، فإنه يرى أنك قد استلبته ملكاً. وأشار عمر بن الخطاب على رسول الله ﷺ أن يأمر بقتله.

ومحل الشاهد قول ابن هشام: وجعل بعد ذلك ـ أي عبد الله بن أبي ـ إذا أحدث الحدث كان قومه الذين يعاتبونه ويأخذونه ويعنفونه، فقال رسول الله ﷺ لعمر بن الخطاب حين بلغه ذلك من شأنهم:

كيف ترى يا عمر؟ أما والله لو قتلته يوم قلت لي اقتله، لأُرعِدت له أُنُف لو أمرتها اليوم بقتله لقتلته[١].

---

(١) السيرة النبوية: ٣/ ٢٢٨ ـ ٢٣٠.

٢ ـ صفقة البيعة إيجاب وقبول:

تبين أحداث بيعة العقبة أن الأنصار عرضوا على رسول الله ﷺ أن يأخذ منهم لنفسه ولربه ما يحب، فطلب منهم أن يبايعوه على حمايته ومنعه، فبايعوه، وأخذوا بيده.

هذا الترتيب: عرضهم عليه أن يأخذ منهم، ثم طلبه أن يبايعوه، ثم مبايعتهم له، عبارة عن صفقة حقيقية، سميت بيعة لشبهها بصفقة البيع، أو قل: لاشتراكها مع البيع في الإيجاب والقبول. ومقتضى العقد منع رسول الله في المدينة ممن يريده بسوء، وأن جزاء من وفى بذلك الجنة. ويعرض عبادة بن الصامت رضي الله عنه ـ وكان أحد النقباء، وأحد الاثني عشر الذي بايعوا في العقبة الأولى ـ ما بايعوا عليه في الثانية فيقول: بايعنا رسول الله ﷺ بيعة الحرب على السمع والطاعة في عسرنا ويسرنا، ومنشطنا ومكرهنا، وأثرة علينا، وألا ننازع الأمر أهله، وأن نقول بالحق أينما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم»[1].

وبهذه البيعة أصبح رسول الله ﷺ رئيساً بكل ما في هذه الكلمة من معنى، تجب حمايته، ويجب له السمع والطاعة، ولكن في هذه البيعة من المعاني ما لا يتوافر اليوم في بيعة الرؤساء لما يتميز به النبي ﷺ، ولكونها أول بيعة في الإسلام تشتمل على معنىً سياسي، ولكونها مؤسّسة للدولة التي تمت واقعاً بعد هجرته ﷺ إلى إقليم هذه الدولة «المدينة»، فكانت بيعة العقبة الثانية أساساً بنيت عليه الهجرة إلى المدينة من بعد.

---

(١) البخاري عن عبادة: الفتن، باب قول النبي ﷺ: سترون بعدي أموراً تنكرونها، رقم: ٦٦٤٧، ٤/ ٢٤٢٨، ومسلم عن عبادة: الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، رقم: ١٨٤٠، ص: ٨٢٧. ولتنظر: سيرة ابن هشام: ٢/ ٧٣.

٣ ـ انتخاب النقباء:

عندما قبل الأنصار بما طلبه رسول الله ﷺ منهم في إيجابه، قال لهم: «أخرجوا إلي منكم اثني عشر نقيباً ليكونوا على قومهم بما فيهم»[(١)]، فأخرجوا اثني عشر نقيباً، تسعة من الخزرج، وثلاثة من الأوس. ويلاحظ هنا أمور:

أ ـ أن تمييز النقباء لم يكن عن طريق التعيين، بل طلب رسول الله ﷺ منهم أن يُخرجوا بأنفسهم، من يكون كفيلاً عنهم، ولا يعكر صفو هذه النتيجة، بعض النقول التي تلفى في كتب السيرة وغيرها، التي يتبادر لأول وهلة أنها تدل على كون التعيين طريق تمييز النقباء، من ذلك: «أنه لما مات أسعد بن زُرَارة جاء بنو النجار فقالوا: يا رسول الله، مات نقيبنا، فنقّب علينا، قال: أنا نقيبكم...»[(٢)]؛ لأن المسلمين مهاجرين وأنصاراً ما كانوا يقطعون أمراً من دون الرجوع إليه ﷺ، فجاء بنو النجار هنا يشاورون رسول الله ﷺ فيمن يخلف ابن زرارة في النقابة عليهم، ليكون من يختارونه مرضياً من رسول الله ﷺ، كما كان السابق وبقية النقباء مرضيين، وليس في مجيئهم إلى النبي ﷺ دلالة على كون التعيين طريق تمييز النقباء.

ب ـ أن الأنصار أخرجوا منهم اثني عشر نقيباً، كانوا هم السادة أو الوجهاء أو الشرفاء فيهم، فما أن أنيطت بهم عملية الاختيار، حتى انتخبوا من يتبعونهم قبل عملية الانتخاب هذه، انتخبوا من تقدم وصفهم بالسيد، والشريف،

---

(١) المستدرك عن كعب بن مالك: كتاب معرفة الصحابة، مناقب سعد بن عبادة، ٣/ ٢٥٢. ولم يورد الذهبي الحديث في التلخيص. والطبراني في الكبير: رقم: ١٧٤، ١٩/ ٨٩، وتاريخ الطبري: ١/ ٥٦٢، ولينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: ١/ ٢٢٢.

(٢) المستدرك: كتاب معرفة الصحابة، ٣/ ١٨٦، ووافقه الذهبي، ولتنظر ترجمة أسعد بن زرارة في الإصابة لابن حجر.

ومن كان يجير على الناس لمكانته ومنزلته.

لنتأمل كيفية الانتخاب، ومن تم انتخابه، والغرض الذي انتخبوا من أجله، ثم مبايعتهم لرسول الله ﷺ وكفالتهم لمن انتخبهم، نلاحظ أن هذه الأحداث هي البذرة الأولى لفكرة أهل الحل والعقد

فالمنتخَبون هنا هم وجوه الناس، المتبوعون منهم، والكيفية هي اتفاق الأنصار بمحض إرادتهم على انتخابهم، فبنوا اختيارهم على معارفهم السابقة بصفات كلٍ من النقباء وأعماله ومنزلته، وغرض الانتخاب تمثيل النقباء الجميع في بيعة الرسول ﷺ على مضمون العقد الذي تقدم في حديث عبادة رضي الله عنهم، وكفالة النقباء للجميع بالوفاء بما التزموه من الحماية والسمع والطاعة.

فحري بأحداث البيعة هذه أن تُردّ إليها فكرة أهل الحل والعقد؛ لأنها سابقة على بيعة أبي بكر رضي الله عنه في السقيفة، وسابقة على تعيين الستة أهل الشورى زمن عمر رضي الله عنهم، كما أنها ـ فيما أرى ـ أكثر بياناً لماهية أهل الحل والعقد من أهل الشورى زمن عمر الذين يَرد إليهم بعض الباحثين أصل فكرة أهل الحل والعقد.

ومما يزيد هذا الرأي قوة، المهام الجسيمة التي اضطلع بها هؤلاء النقباء بوجه خاص، ووجوه الأنصار بشكل عام، فيما يأتي من أحداث السيرة كيوم بدر، أو يوم الخندق، وما يأتي من أحداث الخلافة، وبخاصة انتخاب أبي بكر رضي الله عنه كما سيأتي إن شاء الله.

ومع أن بيعة العقبة الثانية تبدو لأول وهلة وكأنها مجرد حلف دفاعي، إلا أنها تنطوي على اعتراف برسول الله ﷺ قائداً أعلى، تُحمى الدعوة بحمايته،

ولكنه ﷺ لم يتسلم مقاليد رئاسة الدولة بالمعنى المتداول اليوم، إلا بعد هجرته إلى المدينة، واكتمال عناصر الدولة؛ من الإقليم، والشعب، والسلطة.

وبناء على ما سيأتي من أن وظيفة أهل الحل والعقد لا تقتصر على بيعة الإمام، بل تشمل إعلان الحرب والسلم، يمكن عدّ بيعة العقبة، أول حادثة ظهر فيها أهل الحل والعقد في الإسلام.

ج ـ تقدم عند عرض أحداث بيعة العقبة سرد أسماء النقباء الاثني عشر، ويلاحظ من خلال تتبع انتماءاتهم القبلية أن ثلاثة منهم كانوا من الأوس، وتسعة من الخزرج، وكان حضر البيعة أحد عشر رجلاً من الأوس بمن فيهم النقباء، واثنان وستون من الخزرج، فيلاحظ أن التمثيل لم يكن عددياً فقد مثّل الثلاثةُ ثمانية من الأوس، ومثّل التسعة ثلاثة وخمسين من الخزرج وامرأتين، ولا يخفى عدم تناسب نسب التمثيل[1].

---

(١) من خلال استعراض أسماء النقباء الواردة في السيرة النبوية لابن هشام يتبين أن نسبة تمثيل الأوس هي نقيب واحد لكل أربعة، أما نسبة تمثيل الخزرج فهي بعد إضافة المرأتين نقيب واحد لكل ثمانية، ولا أعلم إن كانت هذه النسب مراعية لعدد الأوس والخزرج في المدينة، أو مراعية لمكانتهم هناك، ولكن المسلّم هو أن انتخاب النقباء تم باتفاق من حضر العقبة من الأنصار.

ويظهر عدم تناسب التمثيل أيضاً عند استعراض بطون الأوس والخزرج الحاضرة في العقبة.

فمن الأوس: من بني عبد الأشهل حضر ثلاثة كان فيهم نقيب، ومن بني حارثة بن الحارث حضر ثلاثة لم يكن بينهم نقيب، ومن بني عمرو بن عوف حضر خمسة كان منهم نقيبان.

ومن الخزرج: من بني النجار حضر ستة كان منهم نقيب، ومن بين بني عمرو بن مبذول بن النجار حضر واحد لم يكن نقيباً، ومن بني عمرو بن مالك بن النجار حضر اثنان لم يكن منهما نقيب، ومن بني مازن بن النجار حضر اثنان لم يكن منهما نقيب، فمجموع من حضر من بني النجار أحد عشر رجلاً كان منهم نقيب واحد. =

لقد كان التمثيل رضائياً محضاً، فقد توافق الأوس والخزرج على إخراج هؤلاء منهم، ولم يراعوا عدد الحاضرين في العقبة.

د ـ إن عدد النقباء وهو اثنا عشر، كان اقتداء من النبي ﷺ بموسى عليه السلام، حين أقام من كل سبط من قومه نقيباً فكانوا اثني عشر نقيباً، ولذلك سمى ﷺ من سيتم اختيارهم بالنقباء، فقال: «أخرجوا إلي اثني عشر نقيباً» جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾[المائدة: ١٢] يعني عرفاء على قبائلهم بالمبايعة، والسمع والطاعة لله ولرسوله ولكتابه[1]. كما أن في هذا العدد اقتداء بعيسى عليه السلام حين اتخذ حوارييه الاثني عشر.

هـ ـ إن الغرض من اختيار النقباء هو كفالتهم لقومهم، ولهذا قال ﷺ للنقباء: «أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء، ككفالة الحواريين لعيسى بن مريم، وأنا كفيل على قومي ـ يعني المسلمين ـ».

يقول القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[آل عمران: ٥٢]: لما علم عيسى من بني إسرائيل الكفر بالله،

= ومن بني الحارث بن الخزرج حضر سبعة كان منهم نقيبان، ومن بني بياضة بن عامر حضر ثلاثة لم يكن منهم نقيب، ومن بني زريق بن عامر حضر أربعة كان منهم نقيب، ومن بني سَلِمة بن سعد حضر أحد عشر رجلاً كان منهم نقيب، ومن بني سواد بن غَنْم حضر واحد لم يكن نقيباً، ومن بني غَنْم بن سواد حضر خمسة لم يكن منهم نقيب، وحضر من بني عوف بن الخزرج أربعة كان منهم نقيب، وحضر من بني سالم بن غنم اثنان لم يكن منهما نقيب، وحضر من بني ساعدة بن كعب اثنان كانا نقيبين.

(١) تفسير ابن كثير: ٢/ ٣٣.

ووجده منهم، أو أحس أنهم أرادوا قتله، قال: من أنصاري في السبيل إلى الله؟ لأنه دعاهم إلى الله عز وجل، وقيل: المعنى: من يضم نصرته إلى نصرة الله عز وجل؟ قال الحواريون: نحن أنصار دين الله ونبيه»[١].

وقال الطبري: في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُوٓاْ أَنصَارَ ٱللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّـۧنَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾[الصف: ١٤][٢] يعني: من أنصاري منكم إلى نصرة الله لي. . ، ولذلك سمي الأنصار بهذا الاسم، قالوا: ولم يُسمَّ حيّ من السماء اسماً لم يكن لهم قبل ذلك غيرهم».

إذن، كان النقباء ليلة العقبة كفلاء على قومهم، يضمنون حسن تطبيق البيعة، وهذه الكفالة يفترض في المتصدر لها، المنتخب بغرض ضمان عدم مخالفة المتفق عليه، أن يكون ذا حل وعقد بين الناس، متبوعاً بينهم، فكانت نتيجة الاختيار تقديم وجوه الناس وسادتهم، والله أعلم.

ثانياً ـ العِرافة في عهد النبي ﷺ:

تطلق كلمة: العريف أو العارف لغة على العليم أو العالم، والعريف أيضاً: النقيب، وهو دون الرئيس، والجمع: عرفاء، وبابه ظَرُف إذا صار عريفاً، وإذا باشر ذلك مدة قلتَ: عَرَفَ مثل كتب[٣]. والعريف: من يعرف أصحابه، وهو رئيس القوم، سمي بذلك لأنه عُرف بذلك[٤].

---

(١) تفسير القرطبي: ٤/ ٩٧، تفسير الطبري: ٣/ ٢٨٦.

(٢) تفسير الطبري: ٢٨/ ٩١، بتصرف.

(٣) الرازي، مختار الصحاح: ٤٢٧.

(٤) الفيروز آبادي: القاموس المحيط: مادة: عرف.

قال عطاء بن يسار[١]: حَمَلة القرآن عرفاء الجنة. قال الدميري[٢]: معناه أنهم رؤوس أهلها[٣].

والعريف: القيّم بأمور القبيلة والجماعة من الناس، يلي أمورهم، ويتعرف الأمير منه أحوالهم[٤]. ويدبر أمرهم، ويقوم بسياستهم. قيل: العريف يكون على نَفِير، والمَنْكِب على خمسة عرفاء، ثم الأمير فوق هؤلاء[٥].

وخلاصة معنى العرفاء أنهم رؤساء القوم، المعروفون بتقدمهم على من سواهم، والذين يدبرون أمور من وراءهم، ويقومون بسياستهم، ويعرّفون من فوقهم بأمر الجماعة التي هم عرفاء عليها، والعِرافة بالكسر: الاسم، وبالفتح: المصدر، كما تقدم في النقابة. ويغلب أن يطلق اسم العرفاء على الرؤساء والقادة في الجيش.

---

(١) عطاء بن يسار: إمام فقيه واعظ، مولى ميمونة زوج النبي ﷺ، توفي سنة: ١٠٣هـ، وقيل: توفي قبل المائة. (سير أعلام النبلاء: ٤/ ٤٤٨).

(٢) الدميري: (٧٤٢ ـ ٨٠٨هـ = ١٣٤١ ـ ١٤٠٥م) محمد بن موسى بن عيسى الدميري، أبو البقاء، باحث، أديب، من فقهاء الشافعية، من كتبه، حياة الحيوان، والنجم الوهاج في شرح المنهاج. (الأعلام: ٧/ ١١٨).

(٣) الشربيني، مغني المحتاج: ٣/ ٩٦.

(٤) الشوكاني، نيل الأوطار: ٩/ ١٦٦.

(٥) ابن حجر، فتح الباري: ١٣/ ١٨٠. ومعنى (النفير): الرجال من ثلاثة إلى عشرة. (الرازي، مختار الصحاح: ٦٧٢). ومعنى: (المنكب): العريف، وقيل: عون العريف، أو رأس العرفاء، على كذا وكذا عريفاً منكب. ونكب على قومه ينكُب نِكابة ونُكوباً، إذا منكباً لهم يعتمدون عليه. ويقال: له النِكابة في قومه. (ابن منظور، لسان العرب: مادة: نكب).

١ ـ ذم العرافة وسببه:

لقد ورد ذم العرافة في أكثر من حديث عن رسول الله ﷺ، وعن أصحابه، من ذلك: قوله ﷺ: «العرافة حق، ولابد للناس من العرفاء، ولكن العرفاء في النار»[١].

ـ وقوله ﷺ: «العرافة حق، العرافة حق ولابد من عرفاء، ولكن العريف بمنزلة قبيحة»[٢].

ـ وقوله ﷺ: «ويل للأمراء، ويل للعرفاء، ويل للأمناء، ليتمنين أقوام يوم القيامة أن ذوائبهم كانت معلقة بالثريا يتذبذبون بين السماء والأرض، ولم يكونوا عملوا على شيء»[٣].

ـ وقوله ﷺ للمقدام[٤] وضرب على منكبه: أفلحتَ يا قُدَيْم إن مت ولم تكن أميراً أو كاتباً أو عريفاً[٥].

---

(١) أبو داود عن رجل عن أبيه عن جده: الخراج، باب في العرافة، رقم: ٢٩٣٤، ص: ٤٢٧، وسنن البيهقي الكبرى: ٦/ ٣٦١، باب ما جاء في كراهية العرافة لمن جار وارتشى وعدل عن طريق الهدى.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ٢٦٧١٧، ٥/ ٣٤٢.

(٣) الهيثمي، مجمع الزوائد: الخلافة، باب كراهية الولاية ولمن تستجب، ٥/ ٣٦٢، رقم ٩٠١٧ عن أبي هريرة يرفعه، قال الهيثمي: رواه أحمد، ورجاله ثقات في طريقين من أربعة، ورواه أبو يعلى والبزار ومسند أحمد: رقم: ٨٦١٢، ٣/ ٣٢٦، ومسند أبي يعلى عن أبي هريرة: رقم: ٦٢١٧، ١١/ ٨٤.

(٤) المقدام بن معديكرب بن عمرو، أبو كريمة، صحب النبي ﷺ، وروى عنه، نزل حمص ومات سنة: ٨٧هـ. (الإصابة: ٦/ ٢٠٤).

(٥) أبو داود عن المقدام بن معديكرب: الخراج، باب في العرافة، رقم: ٢٩٣٣، ص: ٤٢٧. سنن البيهقي الكبرى ٦/ ٣٦١، باب ما جاء في كراهية العرافة لمن جار وارتشى وعدل عن طريق الهدى.

ـ وقوله ﷺ في شأن من عيَّر رجلاً من أهل المرأة التي اعترفت بالزنا ورُجمت: «ما بال تلك؛ لقد تابت توبة لو تابها عريف أو صاحب عشور لقبلت منه»[(١)].

ـ وقوله ﷺ: ليأتين عليكم أمراء يقربون شرار الناس، ويؤخرون الصلاة عن مواقيتها، فمن أدرك ذلك منكم فلا يكونن عريفاً ولا شرطياً ولا جابياً ولا خازناً[(٢)].

وقد وردت مجموعة من الآثار في ذم العرافة أيضاً[(٣)].

إن الجمع بين كون العرافة حقاً أو أنه لابد منها، وبين ذمها في حديث واحد جاء للتنبيه على خطر هذا العمل، ومعنى: «العرافة حق»: هو أن نصب العرفاء حق، فإن المصلحة تقتضيه، لما يحتاج إليه الأمير من المعاونة على ما لا يتعاطاه بنفسه، ويكفي للاستدلال على مشروعية إقامتهم وجودهم في العهد النبوي، كما يدل عليه حديث سبي هوازن. وفيه قوله ﷺ:

---

(١) التمهيد لابن عبد البر ٢٤/ ١٢٨، عن علي.

(٢) صحيح ابن حبان عن أبي سعيد وأبي هريرة: رقم: ٤٥٨٦، ١٠/ ٤٤٦، ذكر الأخبار عما يجب على المرء عند ظهور أمراء السوء ومجانبتهم، ومسند أبي يعلى عن أبي سعيد وأبي هريرة: رقم: ١١١٥، ٢/ ٣٦٢.

(٣) من هذه الآثار: ما أخرجه ابن حبان عن أبي ذر قال: إني أشهدكم أن لا يكفنني رجل منكم كان أميراً أو عريفاً أو بريداً أو نقيباً..» ١٥/ ٥٨، ذكر الأخبار عن وصف موت أبي ذر الغفاري رحمة الله عليه.

ومنها: ما أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه عن عبد الله بن عمر قال: «أولها شفعة، وأوسطها خيانة، وآخرها عذاب النار» ٥/ ٣٤٢، باب ما قالوا في كراهية العرافة.

ومنها: ما أخرجه ابن أبي شيبة عن أبي هريرة أنه قال: يا مهدي، لا تكن جابياً ولا عريفاً ولا شرطياً. المصدر السابق: ٥/ ٣٤٣.

«. .إن إخوانكم هؤلاء قد جاؤونا تائبين، وإني قد رأيت أن أرد إليهم سبيهم، فمن أحب منكم أن يطيّب بذلك فليفعل، فقال الناس: قد طيبنا ذلك لرسول الله ـ ﷺ ـ . . فقال لهم رسول الله ﷺ: إنا لا ندري من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم، فرجع الناس، فكلمهم عرفاؤهم، ثم رجعوا إلى رسول الله ﷺ فأخبروه أنهم قد طيّبوا وأذنوا»(١).

ففي هذا الحديث: مشروعية إقامة العرفاء؛ لأن الإمام لا يمكنه أن يباشر جميع الأمور بنفسه، فيحتاج إلى إقامة من يعاونه ليكفيه ما يقيمه فيه، ولأن الأمر أو النهي إذا توجه إلى الجميع يقع التوكل فيه من بعضهم، فربما وقع التفريط، فإذا أقيم على كل قوم عريف لم يسع كل أحد إلا القيام بما أمر به.

وتحمل أحاديث ذم العرافة على أن الغالب على العرفاء الاستطالة، ومجاوزة الحد، وترك الإنصاف، وكل هذا يفضي إلى الوقوع في المعصية، فمن باشر العرافة لم يأمن خطرها المتمثل في الوقوع في المحظور(٢).

والعرافة مثلها مثل الإمارة التي ورد ذمها أيضاً، وورد في الوقت ذاته الحث على طاعة الأمير، فيحمل الذم والوعيد على من لا يعطي المنصب حقه، ولا يقيم مقاصده.

ومن أهم أسباب الوعيد المتوجه للأمراء والعرفاء والأمناء، أنهم يطاعون فيما يأمرون به، فإذا حادوا عن الحق حادوا وهم قادرون، فاستحقوا الوعيد؛ لأن حق

---

(١) أخرجه البخاري عن مروان بن الحكم والمسور بن مخرمة: الوكالة، باب إذا وهب شيئاً لوكيل أو شفيع قوم جاز، رقم: ٢١٨٤، ٢/ ٧٥٦.

(٢) ابن حجر: فتح الباري: ١٣/ ١٨٠، الأحكام/ باب العرفاء للناس، رقم: ٧١٧٦.

شكر النعمة التي امتازوا بها على غيرهم أن يعدلوا، وينصفوا[١].

ثم إن أحاديث ذم الولاية والعرافة وغيرها أصل عظيم في اجتناب هذه المناصب، سيما من كان فيه ضعف، وهي في حق من دخل فيها بغير أهلية، ولم يعدل، فإنه يندم على ما فرط إذا جوزي بالخزي والعذاب يوم القيامة، وأما من كان أهلاً وعَدَل، فأجره عظيم، لكن في الدخول فيها خطراً عظيماً[٢].

وخلاصة القول في معنى الأحاديث المتقدمة أنها تأمر بإقامة العرفاء لما فيها من مصلحة، وتتوعد من لم يعدل منهم.

٢ ـ كيفية تمييز العرفاء:

يظهر أن تعريف العرفاء أي اختيارهم وتنصيبهم كان يتم بإحدى طريقتين: إما اختيار الناس لهم، أو تعيينهم من قبل الأمير، وربما كانت الطريقتان تتداخلان، فيرضى الأمير بخيار الناس، أو يعين عليهم المطاع فيهم، المتبوع بينهم، ولعل تداخل الطريقتين هو الأقرب في تمييزهم وتعريفهم.

يدل على اختيار الناس لهم قوله ﷺ: «عرفوا عليكم عرفاء، وأدوا زكاتكم. . . الحديث»[٣]. وحديث عبد الله بن عمرو[٤] حين جاءه رجل من بني سلول دعاه قومه ليعرّفوه، فأبى وامتنع، فذهب إلى عبد الله بن عمرو فشاوره

---

(١) الشوكاني، نيل الأوطار: ٩/ ١٦٦.

(٢) المناوي: فيض القدير: ٤/ ٣٩٧.

(٣) ابن حجر، الإصابة: ترجمة: حزابة، نقلاً عن ابن منده، قال: وفي إسناده من لا يُعرف.

(٤) عبد الله بن عمرو بن العاص: (٧ ق.هـ ـ ٦٥هـ = ٦١٦ ـ ٦٨٤م) من قريش، صحابي من النساك، من أهل مكة، شهد صفين مع معاوية، وولاه الكوفة مدة، وامتنع عن بيعة يزيد، وانقطع للعبادة في عسقلان، عمي آخر حياته، واختلفوا في مكان وفاته. (الأعلام: ٤/ ١١١، أسد الغابة: ٣ / ٣٤٥، حلية الأولياء: ١ / ٢٨٣).

واستأمره، فقال: لا تعرّفن عليهم، فجاءه بالغدوى ولم يزالوا عليه حتى ألزموها إياه، فذهب إلى عبد الله بن عمرو فأخبره أنه قد أُكره، فقال: أولها شفعة، وأوسطها خيانة، وآخرها عذاب النار[١].

ويدل على تعيينهم بواسطة الأمير: ما جاء في الصحيح: «فعرّفَنا اثنا عشر رجلاً مع كل رجل منهم أناس» أي جعلنا رسول الله ﷺ عرفاء على العساكر»[٢].

ويدل عليه أيضاً أن عمر [بن عبد العزيز[٣]] كتب إلى أحد أمرائه:

«إن العرفاء من عشائرهم بمكان، فانظر عرفاء الجند، فمن رضيت أمانته لنا ولقومه، فأثبته، ومن لم ترضه فاستبدل به من هو خير منه، وأبلغ في الأمانة والورع[٤].

وهذا الأثر يظهر أهمية منصب العريف، لطاعة من وراءه له، ولقدرته على الحل والعقد، ولترسّخ هذه القدرة مع بقائه عريفاً، ويؤكد على الصفات الواجب مراعاتها في العريف، وهي الأمانة للإمام بالسمع والطاعة، وللرعية

---

(١) مصنف ابن أبي شيبة رقم: ٢٦٧١٦، ٥/ ٣٤٢، ما قالوا في كراهية العرافة، ولننظر في الترتيب الذي ذكره عبد الله بن عمرو رضي الله عنه ألا نجده واقع الكثيرين من أعضاء مجالس الشعب اليوم؟!.

(٢) مسلم عن عبد الرحمن بن أبي بكر: الأشربة، باب إكرام الضيف، رقم: ٢٠٥٧، ص: ٩٢٠. وقد ضُبطت كلمة: فعرّفنا: ففرّقنا. ولينظر: النووي، شرح مسلم: ١٤/ ٢٠، باب إكرام الضيف وفضل إيثاره/ كتاب الأشربة. ولينظر فتح الباري: ٦/ ٦٠٠.

(٣) عمر بن عبد العزيز (٦٠ ـ ١٠١هـ = ٦٨١ ـ ٧٢٠م) بن مروان بن الحكم، الأموي القرشي، أبو حفص، الخليفة الصالح، خامس الخلفاء الراشدين لشبهه بهم، . ولي الخلافة بعهدٍ من سليمان. توفي في المعرة وأخباره في حسن سياسته كثيرة. (الأعلام: ٥/ ٥٠، حلية الأولياء: ٥/ ٢٥٣، سير أعلام النبلاء: ٥/ ١١٤).

(٤) ابن سعد، الطبقات الكبرى: ٥/ ٣٩٦.

بالعمل على تحقيق مصالحهم، بالإضافة إلى أن هذا الأثر يظهر أن العرفاء يمكن الاستبدال بهم لمصلحة.

ويظهر أن هؤلاء العرفاء اختارتهم عشائرهم وعرفوهم، فجاء أمر عمر بالتأكيد على توافر صفة المشروعية فيهم، وتتمثل في الأمانة للإمام والرعية، لتتكامل صفتا الواقعية الناتجة عن رضا أقوامهم بهم، والمشروعية المتمثلة في توافر الصفات التي يغلب على الظن معها السعي لمصلحة أقوامهم، وعدم تجاوز حد النصفة. وأرى أنه يبعد أن يُعين عريف لا رضا لقومه به، لما تقدم من معنى العريف أصلاً، ولضمان سير عمله بطاعة الناس له، وبهذا تتداخل الطريقتان كما تقدم[1].

٣ ـ نماذج من ذكر العرفاء عند العلماء:

إن في كتب تراجم الرجال بياناً لمن كان من العرفاء في تاريخ الدولة الإسلامية، فما أكثر ما تجد في هذه الكتب أن فلاناً هو عريف بني فلان أو أنه عريف قومه[2].

---

(١) إن موافقة الناس على من يعيّن عليهم، أو اختيارهم عرفاءهم ثم موافقة الأمير عليهم، له من الأثر في نفوس الناس مالا يقدر قدره، وبخاصة في الجيش، وهذا ما لا يلحظ مراعاته في جيوش اليوم، لتفكك الروابط الاجتماعية بدعوى المواطنة، ولتدخل بعض الدول بشكل كامل في تعيين قواد الجيش بغض النظر عن رغبة الجنود، وإنما تنهج هذه الدول هذا المنهج لضمان انسياق القادة وراء رغبة القادة السياسيين، وهذا يدل على اضطراب المرجعية بين الجنود ورجال السياسة، إذ لو كانت المرجعية واحدة، لما احتيج إلى رفع هذا وخفض ذاك، بل كان يكفي الأخذ بعين الاعتبار رغبة الجنود مع تنظيم أمر تسلم الرتب العسكرية، كل هذا عاد بالسلب بلا شك على أداء الجيش بكامله، فهيهات أن يؤدي الجنود الذين لا يشعرون بعلاقتهم بقادتهم الأداء الذي يبذله من يشعر أن قادته مرآة لرغبته وهويته.

(٢) من ذلك ما جاء في الجرح والتعديل للرازي من أن أزهر بن كبشة، عريف بنانة: ٢/ ٣١٤=

وقد تعرضت بعض الكتب الفقهية لذكر العرفاء عند الكلام عن تنظيم أمر الجيش، وقد تقدم أن العرفاء أكثر ما يكونون على الجنود، ومن نماذج ذكر الفقهاء للعرفاء قول الشربيني الخطيب[1] من الشافعية: «وينصِب ندباً لكل قبيلة من المرتزقة، أو جماعة منهم، عريفاً ليجمعهم عند الحاجة إليهم، ويسهل عليه ما يريده منهم، ويعرفه بأحوالهم، ويرجع إليه الإمام في ذلك؛ لأنه ﷺ قال في غزوة هوازن: «ارجعوا حتى أسأل عرفاءكم»، وكان قد عرّف على كل عشرة عريفاً، قال الإمام ـ يقصد الجويني ـ: وينصب الإمام صاحب جيش، وهو ينصب النقباء، وكل نقيب ينصب العرفاء، وكل عريف يحيط بأسماء المخصوصين به، . .»[2].

ومن النماذج التي تظهر عمل العرفاء في تعريف الإمام صفات شخص، ما حدث في خلافة عمر رضي الله عنه حين وَجَد رجل منبوذاً ـ أي لقيطاً ـ فجاء به عمر، فقال: ما حملك على أخذ هذه النَسَمة، فقال: وجدتها ضائعة، وأخذتها لوجوب ذلك عليّ، فقال عريفه: يا أمير المؤمنين، إنه رجل صالح

= وأن أبا عثمان النهدي ثقة، وكان عريف قومه: ٥/ ٢٨٣، وأن مصعب بن سليم مولى الزبير بن العوام، كان عريف بني زهرة: ٨/ ٣٠٤، ولينظر: ٨/ ٤٤٥، ٩/ ٤٣٠.

بل تجد أن فلاناً كان عريف العرفاء فمن ذلك ما جاء في الثقات لابن حبان من أن جشيب الشامي عريف العرفاء: ٤/ ١٢٠، ولتنظر ترجمة عامر بن جشيب أيضاً في تهذيب التهذيب لابن حجر: ٥/ ٥٥، وتهذيب الكمال للمزي: ١٤/ ١٤، وفيهما: كان أبوه عريف العرفاء بحمص.

(١) الشربيني الخطيب: (. . . ـ ٩٧٧هـ = . . . ـ ١٥٧٠م) محمد بن أحمد الشربيني، شمس الدين، فقيه شافعي، مفسر، من أهل القاهرة، له تصانيف كثيرة، منها: الإقناع، ومغني المحتاج. (الأعلام للزركلي: ٦/ ٦، ابن العماد/ الشذارت: ٨/ ٣٨٤).

(٢) مغني المحتاج: ٣/ ٩٦.

لا يُتهم، فقال عمر: أكذلك هو؟ قال: نعم، فقال عمر بن الخطاب: اذهب فهو حر، ولك ولاؤه وعلينا نفقته من بيت المال[١].

٤ ـ الفرق بين العريف والنقيب:

يبدو أن اسم العريف أكثر ما كان يطلق على قائد في الجيش، يعيّنه الإمام أو من هو تحت أمره من قادة الجيش الكبار، فالعريف أقرب للمنصب الإداري التنظيمي منه إلى تمثيل من تحت إمرته، والتحدث باسمهم، مع أنه يطلب منه أن يكون مقبولاً منهم، مرضياً لديهم.

أما النقيب فهو منصب تمثيلي يكفل صاحبه من وراءه، ويضمنهم، ويتحدث باسمهم، وهو يُنتخب بواسطتهم، لكونه سيداً فيهم، ووجيهاً عندهم.

ومع أن للعريف شيئاً من الحل والعقد، إلا أنني لا أرى أن العرفاء كانوا من أهل الحل والعقد الذين كانت توكل إليهم جسام المهام، وبخاصة اختيار الإمام وبيعته، ومعلوم أنه ليس كل من كان له نوع حل وعقد، كان من جماعة أهل الحل والعقد، لأن هؤلاء هم من انتهت إليهم الوجاهة واتباع الناس لهم، وإلا فإن كل صاحب منصب صغير أو كبير داخل في أهل الحل والعقد، و هذا غير مستقيم.

أما النقيب فهو من أهل الحل والعقد، كما تقدم، ولما سيأتي من جسيم أعمالهم خلال تاريخ الخلافة. ويمكن أن يضاف إلى هذه الفروق، أن النقيب أكبر مكانة من العريف[٢]، سواء على صعيد التمثيل العددي لمن وراءه، أو على صعيد قدرته ووجاهته بين الناس.

---

(١) البخاري عن أبي جميلة معلقاً، الشهادات، باب إذا زكى رجل رجلاً كفاه، ٢/ ٨٨٦، والرجل هو أبو جميلة، واللفظ المتقدم للبيهقي في سننه الكبرى عن أبي جميلة أيضاً: ٦/ ٢٠١.

(٢) تفسير القرطبي: ٦/ ١١٢.

ثالثاً ـ نموذج من أعمال أهل الحل والعقد في نشر الدعوة:

يظهر عظيم أثر بعض سادة الأنصار في نشر الإسلام في المدينة، من خلال ما ترويه كتب السيرة، فمن ذلك ما يرويه ابن هشام من قصة إسلام سعد بن معاذ وأسيد بن حضير، يقول:

«إن أسعد بن زرارة خرج بمصعب بن عمير[1] يريد دار بني عبد الأشهل، ودار بني ظفر [وكان رسول الله ﷺ بعث مصعب بن عمير ليدعو الناس إلى الإسلام في المدينة، فنزل على أسعد بن زرارة]، واجتمع إليهما رجال ممن أسلم. وسعد ابن معاذ، وأسيد بن حضير، يومئذٍ سيدا قومهما من بني عبد الأشهل، وكلاهما مشرك على دين قومه، فلما سمعا به، قال سعد بن معاذ لأسيد بن حضير: لا أبا لك، انطلق إلى هذين الرجلين اللذين قد أتيا دارينا ليسفها ضعفاءنا، فازجرهما وانهرهما عن أن يأتيا دارينا، فإنه لولا أن أسعد بن زرارة مني حيث علمت كفيتك ذلك، هو ابن خالتي. . ، قال: فأخذ أسيد بن حضير حربته ثم أقبل إليهما، فلما رآه أسعد بن زرارة قال لمصعب بن عمير: هذا سيد قومه قد جاءكم فاصدق الله فيه. قال مصعب: إنْ يجلس أكلمه، قال: فوقف عليهما متشتماً. . فقال مصعب: أوتجلس فتسمع، فإن رضيت أمراً قبلته، وإن كرهته كُف عنك ما تكره؟ قال: أنصفت، ثم ركز حربته وجلس إليهما، فكلمه مصعب بالإسلام، وقرأ عليه القرآن؛ فقالا فيما يذكر عنهما: والله لعرفنا في وجهه الإسلام قبل أن يتكلم، في إشراقه وتسهله، . . فتشهد شهادة الحق. . ، ثم قال لهما: إن ورائي رجلاً إن اتبعكما لم يتخلف عنه أحد من قومه، وسأرسله إليكما الآن، سعد بن

---

(١) مصعب بن عمير بن هاشم بن عبد مناف، أبو عبد الله، أحد السابقين إلى الإسلام، هاجر إلى الحبشة ثم إلى المدينة ليعلّم الأنصار، وشهد بدراً، واستشهد بأحد. (الإصابة: ٣/ ٤٢١).

معاذ، ثم أخذ حربته وانصرف إلى سعد وقومه. . ، فلما نظر إليه سعد بن معاذ مقبلاً قال: أحلف بالله لقد جاءكم أسيد بغير الوجه الذي ذهب به من عندكم، . . . قال أسيد: قد حُدثت أن بني حارثة قد خرجوا إلى أسعد بن زرارة ليقتلوه، وذلك أنهم قد عرفوا أنه ابن خالتك ليحقروك، فقام سعد مغضباً مبادراً، تخوفاً للذي ذُكر له من بني حارثة، فأخذ الحربة من يده، . . ثم خرج إليهما، فلما رآهما سعد مطمئنين، عرف سعد أن أسيداً إنما أراد منه أن يسمع منهما، فوقف عليهما متشتماً. . ، وقد قال أسعد بن زرارة لمصعب بن عمير: أيْ مصعب، جاءك والله سيد من وراءه من قومه، إن يتبعك لا يتخلف عنك منهم اثنان، قال: فقال له مصعب: [ما قال لأسيد؛ فجلس وسمع وهداه الله فأسلم]، ثم أخذ حربته فأقبل عامداً إلى نادي قومه ومعه أسيد بن حضير، فلما وقف عليهم قال: يا بني عبد الأشهل، كيف تعلمون أمري فيكم؟ قالوا: سيدنا وأفضلنا رأياً، وأيمننا نقيبة؛ قال: فإن كلام رجالكم ونسائكم علي حرام حتى تؤمنوا بالله ورسوله.

قالا: فو الله ما أمسى في دار بني الأشهل رجل ولا امرأة إلا مسلماً ومسلمة، ورجع أسعد ومصعب إلى منزل أسعد بن زرارة، فأقام عنده يدعو الناس إلى الإسلام، حتى لم تبق دار من دور الأنصار إلا وفيها رجال ونساء مسلمون[١]. . ، وإنما نقلت هذا النص بطوله، لأنه يفصح عن عظيم عمل سعد بن معاذ، بل وأسيد ابن حضير أيضاً، فلينظر أليس قول رسول الله ﷺ يوم دخل عليه سعد بن معاذ بعد غدر بني قريظة، وسعد يومئذٍ جريح، والمهاجرون والأنصار حاضرون: قوموا إلى سيدكم»[٢]، أليس سعد جديراً بهذا القول؟! بلى، هو جدير رحمه الله.

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية: ٢/ ٥٩ ـ ٦٠.

(٢) البخاري: رقم: ٢٨٧٨، ٢/ ١٠٢٢، ومسلم عن أبي سعيد: الجهاد، باب جواز قتال من نقض العهد، رقم: ١٧٦٨، ص: ٧٨٤. والمصدر السابق: ٣/ ١٨٨.

إن السيادة والوجاهة بين الناس في الإسلام، ومعلوم أنها أساس الحل والعقد، تأتي على قدر النَّصَب في نشر الدعوة، والسبق إلى تنفيذ أمر الله، وعظيم الفعال في إعلاء كلمة الله.

ولهذا كان السعود أهل الحل والعقد في بدر، وفي الخندق مع غطفان، وكان النقباء أولي الحل والعقد بين الأنصار في العقبة وفيما بعدها؛ وكان العشرة المبشرون بالجنة أهل الحل والعقد بين المهاجرين، لسبقهم إلى الإسلام، ولجهدهم، وبخاصة الصديق، في هداية الناس للإسلام؛ ومن أجل هذا عين عمر الستة أهل الشورى منهم، . . . وللسبب ذاته ما كان لعبد الله بن أبي بن سلول أن يشرف بهذه المنزلة، وهو بعيد عن البذل في سبيل الدعوة.

لقد كان معيار التقديم هو مقدار البذل، فإن كان الباذل سيداً من قبل، فقد صدق عليه قول رسول الله ﷺ: «الناس معادن كمعادن الفضة والذهب، خيارهم في الجاهلية، خيارهم في الإسلام، إذا فقهوا»[١].

أما الشوكة التي كانت قبل الإسلام فقد اعتبرها الإسلام، ولكن لم يعول عليها، ولم يتخذها غاية، بل أفاد منها وسيلة لغاية، فكان من أهل الحل والعقد خلال عهد النبوة وما بعده، أهل هذه الشوكة المذعنون للمشروعية.

وإذا كان هؤلاء هم أهل الحل والعقد في عهد النبوة، فإن ثمة آخرين غلبت عليهم صفة العلم، وربما جمع بعضهم بين الصفتين كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم، وأورد هنا أسماء من كان يفتي في عهد رسول الله ﷺ، لتتم

---

(١) البخاري عن أبي هريرة: الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِۦٓ ءَايَٰتٌ لِّلسَّآئِلِينَ﴾[يوسف: ٧]، رقم: ٣٢٠٣، ٢/ ١١٥١، ومسلم عن أبي هريرة: البر والصلة، باب الأرواح جنود مجندة، رقم: ٢٦٣٨، ص: ١١٤٨.

المقارنة، وليتضح التميز بين هاتين الفئتين، فقد كان من المفتين: ابن مسعود[١]، وأُبَيّ بن كعب، ومعاذ[٢]، وعمار[٣]، وحذيفة، وزيد بن ثابت[٤]، وأبو الدرداء[٥]، وأبو موسى[٦]، وسلمان[٧] رضي الله عنهم أجمعين[٨].

ولكن أكثر هؤلاء لم يكن لهم مشاركة أساسية في صناعة الأحداث السياسية، أو الحل والعقد، سواء في عهد النبوة أو بعدها وهذا يشهد للتمييز المتقدم بين

---

(١) عبد الله بن مسعود بن غافل بن جبيب الهذلي، أبو عبد الرحمن، من السابقين للإسلام، كان خادم رسول الله ﷺ، توفي في المدينة سنة: ٣٢هـ. (حلية الأولياء: ١/ ١٢٤، الأعلام: ٤/ ١٣٧).

(٢) معاذ بن جبل بن عمرو الأنصاري الخزرجي، الإمام المقدم في الحلال والحرام، أمّره رسول الله ﷺ على اليمن. توفي بالطاعون في الشام سنة: ١٧هـ. (الإصابة: ٣/ ٤٢٦).

(٣) عمار بن ياسر بن عامر، أبو اليقظان، كان من السابقين الأولين، وعُذب في الله. شهد المشاهد كلها، وقتل بصفين سنة: ٣٧هـ. (الإصابة: ٣/ ٥١٢).

(٤) زيد بن ثابت بن الضحاك الأنصاري الخزرجي، أبو سعيد، كتب الوحي، وكان من علماء الصحابة، وجمع القرآن، وكان أحد أصحاب الفتوى الستة: عمر وعلي وابن مسعود وأبيّ وأبو موسى وزيد بن ثابت. مات سنة: ٤٥هـ. (الإصابة: ١/ ٥٦١).

(٥) أبو الدرداء: عويمر بن عامر بن قيس الأنصاري الخزرجي، حكيم الأمة، أسلم يوم بدر، وولاه معاوية قضاء دمشق، مات لسنتين بقيتا من خلافة عثمان. (الإصابة: ٣/ ٤٦).

(٦) أبو موسى الأشعري: عبد الله بن قيس بن سليم، من بني الأشعر من قحطان، صحابي من الفاتحين، وأحد الحكمين يوم صفين، استعمله رسول الله ﷺ على زبيد وعدن. (أسد الغابة: ٣/ ٣٦٤، حلية الأولياء: ١/ ٥٦، الأعلام: ٤/ ١١٤).

(٧) سلمان الفارسي: أبو عبد الله، يقال له: سلمان ابن الإسلام، وسلمان الخير، أصله من رامهرمز، كان عالماً زاهداً، جاوز المائتين وخمسين، ومات سنة: ثلاث أو اثنتين وثلاثين. (الإصابة: ٢/ ٦٢).

(٨) الخزاعي، تخريج الدلالات السمعية: ٨٢.

مصطلحي: أهل الشورى، وأهل الحل والعقد، والله أعلم.

والخلاصة: إن الإسلام يعتبر وجاهة رؤوس الناس، المتبوعين بينهم، ولو لم يكونوا من الفقهاء أو العلماء. وإذا سخّر وجوه الناس إمكاناتهم في سبيل الدعوة إلى الإسلام، كانوا جديرين باسم: أهل الحل والعقد، وإلا فهم أهل شوكة، وعلى أهل الحل والعقد المعتبرين أن يأخذوا على أيديهم إن تسلّطوا بشوكتهم، وسيأتي تفصيل هذا الموضوع عند بحث هوية الدولة الإسلامية إن شاء الله تعالى.

* * *

*** المطلب الثاني ـ تطبيق الشورى في عهد الخلافة الراشدة بين أهل العلم وأهل الحل والعقد:**

تعد فترة الخلافة الراشدة أكثر فترات الدولة الإسلامية ازدهاراً؛ لقربها بعهد النبوة، ولكثرة من عاينوا نزول الوحي، وفقهوا على يد رسول الله ﷺ من أفرادها، ولجهود الخلفاء الراشدين الجبارة في تطبيق شرع الله، وخلافة نبيه.

وميدان نظام الحكم في عهد الخلافة الراشدة من أكثر الجوانب إظهاراً لما تقدم، فعلاوة على تطبيق الخلفاء الراشدين ما استقر من أحكام في هذا الميدان، كان عهدهم أول نموذج من بعد النبوة، وكان أسلوب معالجتهم لما يجدّ من حوادث مثالاً يحتذى من بعد، فكان حرياً أن يأمر رسول الله ﷺ باتباعهم بقوله: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضّوا عليها بالنواجذ»[1].

---

(١) الترمذي في سننه عن العرباض بن سارية: العلم، باب في لزوم السنة، رقم: ٢٦٧٦، ٥/ ٤٤. وقال: هذا حديث حسن صحيح، وأبو داود عن العرباض: السنة، باب في لزوم السنة، رقم: ٤٦٠٧، ص: ٦٥١.

وسأعرض في هذا المبحث ـ إن شاء الله ـ تطبيق الخلفاء الراشدين لمبدأ الشورى، وسأقتصر قدر الإمكان على ما يمس موضوع أهل الحل والعقد، إذ التوسع في الشورى بعامة في هذا العهد له مصنفاته المستقلة، فلا حاجة لإعادته هنا.

أولاً ـ أهل الحل والعقد في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه:

ظهر تطبيق الشورى في ميدان نظام الحكم بين صحابة رسول الله بمجرد انتقاله إلى الرفيق الأعلى، لأنهم فوجئوا بوفاته، ولم يكن ﷺ عيَّن أو نصَّ على أحد يلي الأمر من بعده على الصحيح، فبادروا إلى اختيار من يخلف النبي في تطبيق أحكام الدين وسياسة الدنيا بها، فكان الاجتماع في سقيفة بني ساعدة، وفيها اختير أبو بكر رضي الله عنه خليفة وتمت بيعته. ويحسن النظر فيما يمس موضوع أهل الحل والعقد من أحداث هذه البيعة.

سقيفة بني ساعدة وبيعة أبي بكر الصديق:

أخرج البخاري وغيره أحداث بيعة أبي بكر في السقيفة مفصلة على لسان عمر رضي الله عنه في خطبته، وأعرض منها هنا ما يمس بموضوع أهل الحل والعقد: قال عمر: «ثم بلغني أن قائلاً منكم يقول: والله لو مات عمر بايعت فلاناً، فلا يغتر امرؤ أن يقول إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت، ألا وإنها قد كانت كذلك، ولكن الله وقى شرها، وليس منكم من تقطع إليه الأعناق [أي ليس فيكم سابق إلى الخيرات] مثل أبي بكر، من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يُبايع هو ولا الذي بايعه تَغِرَّة أن يُقتلا [أي لا أمان أن يقتلا لفعلتهما التي خرجا بها عن المشورة والاتفاق]، وإنه قد كان من خبرنا حين توفي نبي الله ﷺ أن الأنصار خالفونا واجتمعوا بأُسَرِهم [وعند ابن هشام: فاجتمعوا بأشرافهم][1] في سقيفة بني

---

(١) السيرة النبوية: ٤/ ٢٣٠.

ساعدة، وخالف عنا علي والزبير ومن معهما، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر [وعند ابن هشام: ومعهم أسيد بن حضير في بني عبد الأشهل][1]، فقلت لأبي بكر: يا أبا بكر، انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار، فانطلقنا نريدهم.. حتى أتيناهم في سقيفة بني ساعدة، فإذا رجل مزمل بين ظهرانيهم، فقلت: من هذا؟ قالوا: هذا سعد بن عبادة، فقلت: ما له؟ قالوا: يوعك، [والوعك: الحمى].. فلما جلسنا قليلاً تشهد خطيبهم.. ثم قال: فنحن أنصار الله..، فلما أردت أن أتكلم قال أبو بكر: على رِسْلك،.. فتكلم أبو بكر، فكان هو أحلم مني وأوقر..، فقال: ما ذكرتم فيكم من خير، فأنتم له أهل، ولن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش، هم أوسط العرب نسباً وداراً، وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين، فبايعوا أيهما شئتم، فأخذ بيدي ويد أبي عبيدة بن الجراح[2]، وهو جالس بيننا، فلم أكره مما قال غيرها، كان والله أن أُقدم فتضرب عنقي ـ لا يقربني ذلك من إثم ـ أحب إلي من أن أتأمر على قوم فيهم أبو بكر،.. فكثر اللغط، وارتفعت الأصوات، حتى فرقت من الاختلاف، (وفي رواية للبخاري: فقال عمر: بل نبايعك أنت، فأنت سيدنا وخيرنا، وأحبنا إلى رسول الله ﷺ فأخذ عمر بيده فبايعه[3]) فقلت: ابسط يدك يا أبا بكر، فبسط يده، فبايعته وبايعه المهاجرون، ثم بايعته الأنصار، ونزونا [أي وثبنا ووطئنا] على سعد بن عبادة،.. قال عمر: وإنا والله، ما وجدنا فيما حضرنا من أمرنا أقوى من مبايعة أبي بكر، خشينا إن

---

(١) السيرة النبوية: ٤/ ٢٢٨.

(٢) أبو عبيدة: عامر بن عبد الله بن الجراح القرشي الفهري، أمين الأمة، فتح أكثر الشام. مات في طاعون عمواس بالشام سنة عشرة. (الإصابة: ٢/ ٢٥٤).

(٣) البخاري، في فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب قول النبي ﷺ: لو كنت متخذاً خليلاً، وفي الجنائز، باب الدخول على الميت بعد الموت إذا أدرج في كفنه، وفي المغازي، باب مرض النبي ﷺ ووفاته.

فارقنا القوم، ولم تكن بيعة أن يبايعوا منهم رجلاً، فإما تابعناهم على ما لا نرضى، وإما نخالفهم فيكون فساد، فمن بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي بايعه، تَغِرَّة أن يقتلا»[1].

وأخرج البخاري أيضاً خطبة عمر بن الخطاب.. وذلك الغد من يوم توفي رسول الله ﷺ، وفيها:

وإن أبا بكر صاحب رسول الله ﷺ، وثاني اثنين، وإنه أولى الناس بأموركم، فقوموا إليه فبايعوه، وكانت طائفة منهم قد بايعوه قبل ذلك في سقيفة بني ساعدة، وكانت بيعة العامة عند المنبر»[2].

وعند مسلم[3]: «فكان لعلي وجه من الناس حياة فاطمة[4]، فلما توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي، ومكثت فاطمة بعد رسول الله ﷺ ستة أشهر، ثم توفيت.

---

(١) ابن الأثير، جامع الأصول: ٤/ ٩٥، رقم: ٢٠٧٦، كتاب الخلافة، الباب الثاني: في ذكر الخلفاء الراشدين. قال ابن الأثير: «هذه رواية البخاري، وهو عند مسلم مختصر حديث الرجم، ولقلة ما أخرج منه لم نثبت له علامة». البخاري عن عمر موقوفاً: المحاربين، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، رقم: ٦٤٤٢، ٤/ ٢٣٤٦. ولينظر: فتح الباري: ١٢/ ١٢٨ ـ ١٣٥.

(٢) البخاري: في الأحكام، باب في الاستخلاف ولينظر: فتح الباري لابن حجر: ١٣/ ١٧٩.

(٣) مسلم: (٢٠٤ ـ ٢٦١هـ = ٨٢٠ ـ ٨٧٥م) مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، أبو الحسين، من أئمة المحدثين ولد بنيسابور ورحل في طلب الحديث وتوفي بنيسابور، أشهر مصنفاته: صحيح مسلم، وكتبه في خمس عشرة سنة، وضمنه اثنا عشر ألف حديث. (الأعلام: ٧/ ٢٢٢، تهذيب التهذيب: ١٠/ ١١٤ ـ ١١٦).

(٤) فاطمة الزهراء: بنت رسول الله ﷺ، أم أبيها، زوج علي. توفيت سنة إحدى عشرة رضي الله عنها. (الإصابة: ٤/ ٣٧٧).

فقال رجل للزهري: فلم يبايعه علي ستة أشهر؟ فقال: لا والله، ولا أحد من بني هاشم حتى بايعه علي.. فلما رأى علي انصراف وجوه الناس عنه ضرع إلى مصالحة أبي بكر»[١].

ويستنتج مما تقدم من أحداث السقيفة ما يأتي:

١ ـ إن الناس يلجؤون إلى وجوههم وسادتهم عندما ينزل بهم أمر جلل، وقد كان هذا شأن المهاجرين والأنصار لما انتهى إليهم خبر وفاة النبي ﷺ، فقد اجتمع الأنصار بأشرافهم وعلى رأسهم سعد بن عبادة في سقيفة بني ساعدة، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر، ومع المهاجرين بعض الأنصار كبني عبد الأشهل الذين تقدم ذكرهم في خبر إسلام سعد بن معاذ، وفيهم سيدهم أسيد بن حضير، الذي كان نقيباً في العقبة.

ويظهر بوضوح أن أكثر الناس سيادة في الناس آنذاك سعد بن عبادة في الأنصار، وأبو بكر في المهاجرين وبعض الأنصار، حتى أذعنوا جميعاً وبايعوه، تشهد لسيادة سعد مواقفه وتاريخه، سواء في عهد النبوة، أو قبل إسلام الأنصار، ويشهد لسيادة أبي بكر أحداث السيرة بمجملها، كما يشهد لها من أحداث بيعته أمران:

ـ **أولهما**: انصراف الناس عن عمر إلى أبي بكر ما إن تكلم أبو بكر، لأن عمر لما سمع بخبر وفاة النبي قام بين الناس متكلماً، فقال: إن رجالاً من المنافقين يزعمون أن رسول الله ﷺ قد توفي، وإن رسول الله ﷺ ما مات...، فأقبل أبو بكر وعمر يكلم الناس، فقال: على رِسْلك يا عمر،

---

(١) صحيح مسلم: رقم: ١٧٥٩، في الجهاد، باب قول النبي ﷺ: لا نورث ما تركنا صدقة، ص: ٧٧٩.

فأبى إلا أن يتكلم، فلما رآه أبو بكر لا ينصت أقبل على الناس، فلما سمع الناس كلامه أقبلوا عليه وتركوا عمر»[١].

- **وثانيهما**: قول عمر قبيل البيعة في السقيفة: بل نبايعك أنت، فأنت سيدنا وخيرنا، وأحبنا إلى رسول الله ﷺ، وقوله إبان البيعة العامة عند المنبر: وإن أبا بكر صاحب رسول الله ﷺ، وثاني اثنين، وإنه أولى الناس بأموركم.

والخلاصة: إن سادة الناس ووجوههم أو أهل الحل والعقد فيهم ينتظر منهم في كل ملمة أن ينهضوا بما ينتظره الناس منهم، لأنهم من ترنو إليه الأنظار، وتهفوا إليهم الأفئدة، وتُتوقع منهم المبادرة.

٢ ـ إن أهم أسباب إصرار أبي بكر ومن معه على عدم بيعة سعد بن عبادة، ما أفصح عنه أبو بكر نصاً بقوله: «ولن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش، هم أوسط العرب نسباً وداراً»، فقد كان رائده المصلحة، ودفع ما يُتوقع من اختلاف العرب وتفرقهم إن بويع لسعد وهو غير قرشي، فمازالت العرب تحفظ لقريش مكانتها، فكان من المتوقع أن يستتب الأمر إن بويع القرشي، لرضا العرب به، وهم أهل العصبية والقدرة آنذاك ولابن خلدون في مقدمته رأي جدير بأن يؤخذ عنه في هذا المجال، لا أعيده هنا لئلا أطيل[٢].

ولم أعثر فيما قرأته من صحيح أخبار السقيفة على استدلال من أبي بكر بقول لرسول الله ﷺ يأمر فيه أن تكون الأئمة أو الأمر في قريش، بل عزا رضي الله

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية: ٢/ ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٢) ابن خلدون، المقدمة: ١٩٤، الفصل السادس والعشرون.

عنه إصراره على قرشية من يتولى الأمر، إلى إباء العرب أن يكون الأمر في غير قريش[1].

كما أني لم أقع بين صحيح الأحاديث على حديث إنشائي يأمر أن يكون الأمر في قريش، أو ينهى أن يُخرج الأمر عنهم، وعُظم الأحاديث في هذا الشأن إخبارية.

وأرى أن مقاصد الشريعة لا تشهد للإلزام الشرعي، بكون الأئمة من قريش، لأن القومية غير معتبرة في أي حكم من أحكام الشرع، فكذلك هي هنا، والله أعلم.

والخلاصة: إن أبا بكر راعى إباء العرب غير قريش، فأصر على أن يكون المبايع من قريش، وعرض أن يُبايع عمر أو أبو عبيدة، لكونهما قرشيين.

وهذا التوجه يشهد لأهمية أهل الحل والعقد، في كل جسيم من الأمر، بسبب استقرار الأمر باشتراكهم فيه، وتفرق الناس وشيوع الاختلاف إن قُضي الأمر من دون أن يرى وجوه الناس فيه رأيهم، ويدلوا بدلوهم في إتمامه.

٣ ـ لقد استقر أمر الخلافة لأبي بكر بمبايعة من حضر في السقيفة من المهاجرين والأنصار، وهم معظم أهل الحل والعقد آنذاك، وأما بيعة العامة في المسجد فكانت تأكيداً. وكذلك الحكم في كل بيعة فإنما تستقر ببيعة أهل الحل والعقد، وإن لم تتبعها بيعة عامة، ولكن الحاجة للبيعة العامة تنبع من كونها مبينة كون المبايعين هم أهل الحل والعقد، وأن العامة ترتضيهم، وتقبل

---

(١) لينظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين: ٤٦١ ـ ٤٦٢، ولينظر قول الماوردي في الأحكام السلطانية: ٣٢: إن أبا بكر رضي الله عنه احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة عليها بقول النبي: (الأئمة من قريش)!!، ولينظر: ابن الأثير، جامع الأصول، ٤/ ٤٢، الأحاديث من ٢٠١٦ حتى ٢٠٢٢، كتاب الخلافة، باب الأئمة من قريش، الهيثمي، مجمع الزوائد: ٥/ ٣٤٦، كتاب الخلافة: باب الخلافة في قريش، والناس تبع لهم، الأحاديث ٨٩٧٣ ـ ٨٩٩٦.

رأيهم في هذا الأمر الخطير، ولكن قرار أهل الحل والعقد يعد نافذاً، بمجرد صدوره، وليس تصرف فضولي يحتاج لإقرار ولا ينقض قرار أهل الحل والعقد إلا ظهور كونهم فاقدين لمرتبة الحل والعقد، ويظهر هذا بمعارضة مجموع العامة لقرارهم، وقد افترض عدد من العلماء معارضة العامة لمن يبدأ بالبيعة، وبيّنوا الحكم الشرعي في هذه الحالة، وسيأتي تمام بحث هذه النقطة عند الكلام عن وظيفة أهل الحل والعقد إن شاء الله.

وقد أكد كثير من العلماء على أن أهل الحل والعقد بايعوا أبا بكر، من ذلك قول ابن تيمية:

«وأبو بكر بايعه المهاجرون والأنصار الذين هم بطانة رسول الله ﷺ، والذين بهم صار للإسلام قوة وعزة، وبهم قُهر المشركون، وبهم فتحت جزيرة العرب، فجمهور الذين بايعوا رسول الله ﷺ، هم الذين بايعوا أبا بكر. وأما كون عمر أو غيره سبق إلى البيعة ففي كل بيعة لابد من سابق..»[1]، ويقول: «ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إماماً بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة، ولهذا لم يضر تخلف سعد بن عبادة، لأن ذلك لا يقدح في مقصود الولاية، فإن المقصود حصول القدرة والسلطان اللذين بهما تحصّل مصالح الإمامة، وذلك قد حصل بموافقة الجمهور على ذلك.. ومن ظن أن

---

(١) منهاج السنة النبوية: (١/ ١٤٢)؛ ولينظر تفرد ابن تيمية في قلة بالقول بأن النص قد ورد على أبي بكر رضي الله عنه من رسول الله ﷺ، ويظهر أن رأيه هذا كان ردة فعل على ادعاء الشيعة النص لعلي رضي الله عنه. ولا تشهد أدلة الشرع للقول بنص رسول الله ﷺ على أبي بكر ولا على علي رضي الله عنهما، والتوسع في هذا الموضوع ليس من مقصود هذا البحث.

تخلف الواحد أن الاثنين أو العشرة يضره فقد غلط»[١].

ويقول الغزالي: «ولو لم يبايعه غير عمر، وبقي كافة الخلق مخالفين، أو انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب عن مغلوب، لما انعقدت الإمامة»[٢].

وينبغي التنبيه هنا إلى أن فرضية امتناع جمهور الصحابة عن بيعة أبي بكر بعد بيعة من في السقيفة، لا تدل على أن بيعة أبي بكر لم تتم في السقيفة، ولا تدل على أن بيعته تحتاج إلى بيعة العامة؛ لأن الفرضية لا يؤخذ بها إلا عند وقوعها.

ولما كان اتفاق الصحابة على أبي بكر رضي الله عنه تم بدون تخطيط سابق، وبمبادرة فردية من عمر عبّر رضي الله عنه بأنها: «كانت فلتة وتمت، ولكن الله وقى شرها»؛ لأن ما كان على هذه الحال من الأمور الخطيرة، وتم بدون اتفاق وتخطيط، يغلب أن يثير من الفتن ما لا يقدر قدره، ولكن الله سلم واتفق الصحابة على أبي بكر في السقيفة[٣].

٤ ـ تقدم أن علياً تأخر عن بيعة أبي بكر رضي الله عنهما، لنقمته على من بايع أبا بكر أنهم لم يستشيروه في أمر البيعة، مع أنه كان يرى أن أبا بكر أهل للخلافة. ومعلوم أن علياً كان من كبار أهل الحل والعقد[٤]. ويفصح علي عن سبب آخر لتأخره فيقول لأبي بكر رضي الله عنهما في خطبته حين قدم إليه أبو بكر، وقد جمع بني هاشم عنده:

«أما بعد، فلم يمنعنا أن نبايعك يا أبا بكر إنكاراً لفضيلتك، ولا نفاسة عليك بخير ساقه الله إليك، ولكن كنا نرى أن لنا في هذا الأمر حقاً، فاستبددتم

(١) الموضع السابق.

(٢) فضائح الباطنية: ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٣) لتنظر معاني قوله: «كانت فلتة» عند ابن الأثير، جامع الأصول: ٤/ ٩٨، الحديث: ٢٠٧٦.

(٤) الطبري، الرياض النضرة: ٢/ ٢٢٤.

علينا»، يعني ميراث النبي ﷺ، أو المشورة، فبيّن أبو بكر رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «لا نورث، ما تركنا صدقة، إنما يأكل آل محمد في هذا المال»، ثم إن علياً بايع أبا بكر عشية ذلك اليوم بمحضر من الناس[١].

قال النووي في شرح مسلم: وفي هذا الحديث صحة خلافة أبي بكر، وانعقاد الإجماع عليها[٢].

وأما عدم إشراك علي رضي الله عنه في المشورة، فسببه كما تقدم أن بيعة أبي بكر تمت فلتة خوف الفتنة إن تأخر البت في بيعة خليفة، ومبادرةً للأنصار لئلا يبايعوا أحدهم فيفترق الناس.

ثم إن تأخر بيعة علي رضي الله عنه، لا يؤثر في استقرار الأمر لأبي بكر الصديق، لما تقدم من أن الإمامة تثبت بالشوكة، وفي شوكة مجموع المهاجرين والأنصار ما يغني عن شوكة علي رضي الله عنه، وعن شوكة من تأخر عن البيعة معه.

وينقل ابن حجر عذراً آخر لعلي رضي الله عنه في تأخره، مع ما اعتذر هو به، فيقول: «إنه يكفي في بيعة الإمام أن يقع من أهل الحل والعقد، ولا يجب الاستيعاب، ولا يلزم كل واحد أن يحضر عنده، ويضع يده في يده، بل يكفي التزام طاعته، والانقياد له بأن لا يخالفه، ولا يشق العصا عليه، وهذا كان حال علي، لم يقع منه إلا التأخر عن الحضور عند أبي بكر»[٣].

---

(١) أخرجه بطوله مسلم عن عائشة، وأخرج البخاري منه المسند فقط. مسلم، رقم: ١٧٥٩، في الجهاد، باب قول النبي ﷺ: لا نورث، ما تركنا صدقة، ص: ٧٧٩، والبخاري، في فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب مناقب قرابة رسول الله ﷺ.

(٢) النووي، شرح مسلم: ١٢/ ٧٥.

(٣) فتح الباري، نقلاً عن المازري، عند شرحه لحديث عائشة، أن فاطمة أرسلت إلى أبي بكر تسأله ميراثها: ٧/ ٤٩٣، النووي، شرح مسلم: ١٢/ ٧٧.

٥ ـ إذن اتفقت كلمة أهل الحل والعقد على بيعة أبي بكر، وقد تقدم أن أسيد بن حضير، انحاز مع المهاجرين، وينقل عنه الطبري، بل عن الأوس، أنهم قالوا لبعضهم بعضاً ـ وفيهم أسيد بن حضير وكان أحد النقباء ـ والله لئن وليتها الخزرج عليكم مرة لازالت لهم عليكم بذلك الفضيلة، ولا جعلوا لكم معهم فيها نصيباً أبداً، فقوموا فبايعوا أبا بكر، فقاموا إليه فبايعوه، فانكسر على سعد بن عبادة وعلى الخزرج ما كانوا أجمعوا من أمرهم(١).

وهنا يحسن التذكير بأن من اختاره الأنصار من نقباء في بيعة العقبة كانوا من أهل الحل والعقد فيهم، فهاهم اثنان منهم، أحدهما مرشَّح للإمامة، والثاني له من المشاركة في ترجيح بيعة أبي بكر رضي الله عنه، ما لا يستهان به.

إن في اجتماع كلمة وجوه الناس على أبي بكر رضي الله عنه أجلى رد، وأظهر دليل على بطلان دعوى النص على علي رضي الله عنه، وعجيب أن يناقش بعض القائلين بالنص في اجتماع أهل الحل والعقد على أبي بكر دون علي رضي الله عنهما، ويقولون بأن سبب ذلك يتمثل في قتل علي الأقارب بين يدي رسول الله ﷺ، فتولد له بذلك حقد في قلوب جماعة من الصحابة، ولهذا انحرفوا عنه!

والجواب عنه: إنه «إذا ساغ ذلك في بني عبد شمس، وبني عبد الدار، وبني مخزوم، وبني عامر، لأنه قتل من كل قبيلة من هذه القبائل رجلاً أو رجالاً.. فقد علم من له أقل علم بالأخبار أنه لم يكن لهذه القبائل، ولا لأحد منها يوم السقيفة حل ولا عقد، ولا رأي ولا أمر..، ثم إن علياً لم يقتل أو يؤذي أو يجرح أحداً من الأنصار، بل كانوا معه في تلك المشاهد، فأي حقد كان في قلوب

---

(١) تاريخ الطبري: ٢/ ٣٤٢.

الأنصار حتى يتفقوا كلهم على جحد النص عليه، وعلى إبطال حقه. .، وإيثار سعد بن عبادة عليه، ثم إيثار أبي بكر وعمر عليه. . ؟!»[١].

وخلاصة أمر بيعة أبي بكر رضي الله عنه، أن الشورى في اختيار الخليفة، المتمثلة في اختياره عن طريق أهل الحل والعقد، ثم عن طريق العامة، كانت أول عمل قام به الصحابة بعد انتقال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وإذا كان تطبيق الشورى هو فاتحة أحداث الخلافة، فإن الشورى لم تغب أثناء خلافة أبي بكر رضي الله عنه، وسأبين نقاط الشورى التي تتعلق بموضوع: أهل الحل والعقد في الفقرة الآتية، إن شاء الله.

تطبيق أبي بكر الصديق للشورى:

تنوعت طرائق تطبيق أبي بكر رضي الله عنه للشورى بتنوع المواضيع التي تطلب الشورى فيها، وأرى أن الشورى عند الخلفاء الراشدين بعامة، ومنهم أبو بكر رضي الله عنه تنقسم إلى أربعة أقسام بحسب موضوعها:

القسم الأول ـ ما يرى أن فيه نصاً:

كان أبو بكر يقضي بما يراه من نص كتاب أو سنة، ولا يستشير فيه. وفي إدخال هذا النوع ضمن تطبيق الشورى تجوز، ولكن ناسب عرضه هنا، لأن الموضوع المعروض هنا: (الذي فيه النص)، قد يثور فيه أكثر من رأي، لعدم علم بعض الحاضرين بالنص، فينبغي أن يقضى فيه بالنص، لا يقدَّم عليه أي رأي.

والثبات على النص هو ما نقل عن أبي بكر رضي الله عنه، فقد كان «إذا ورد عليه أمر نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى بينهم، وإن علمه من سنة رسول الله ﷺ قضى به، . . وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين عن السنة، فإن

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل: ٤/ ٨١ ـ ٨٢.

أعياه ذلك دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم واستشارهم»[١].

ومعلوم أن الحكم بموجب النص ملزم، وأنه لا يستشار فيه، اللهم إلا في كيفية تطبيقه إن لم تكن واضحة وهذه ستأتي، وهي لا تدخل تحت هذا القسم.

ولا أرى إدخال إصراره رضي الله عنه على بعث أسامة، أو إبقائه على رأس الجيش، أو حتى قتال من منع الزكاة، في هذا القسم: (الذي فيه نص واضح)؛ لأن إنفاذ جيش أسامة، وإبقاءه على رأس الجيش من أمور الإمامة، وقد تصرف رسول الله ﷺ فيها بوصفه إماماً لا مبلغاً، فلا يقال: فيها نص شرعي، والدليل عليه: أنه يبعد جداً أن يناقشه الصحابة في هذين الأمرين، ويطلبوا إليه عدم إتمامهما مع وجود نص واضح في المسألة، إنما اقترحوا عليه عدم إتمام إنفاذ الجيش، والتأني فيه، لمصلحة يرونها في ذلك، وهي عدم استقرار الأمر بعدُ منذ وفاة النبي ﷺ. وهذا ما جاء في الأثر: أنه اجتمع إليه، أي إلى أبي بكر رضي الله عنه، أصحاب رسول الله ﷺ فقالوا: يا أبا بكر، رد هؤلاء ـ أسامة بن زيد في سبعمائة إلى الشام ـ، توجّه هؤلاء إلى الروم، وقد ارتدت العرب حول المدينة؟! فقال: والذي لا إله غيره لو جرّت الكلاب بأرجل أزواج رسول الله ما رددت جيشاً وجهه رسول الله، ولا حللت لواء عقده رسول الله.. الخ»[٢].

وأرسل الأنصار عمر إلى أبي بكر أن يولي أمرهم رجلاً أقدم سناً من أسامة.. فوثب أبو بكر ـ وكان جالساً ـ فأخذ بلحية عمر، وقال له: ثكلتك أمك وعدمتك يا ابن الخطاب...، استعمله رسول الله ﷺ، وتأمرني أن أنزعه؟! فخرج عمر إلى الناس، فقالوا لـه: ما صنعت؟ قال: امضوا ثكلتكم أمهاتكم.. ما لقيت

---

(١) البيهقي، بسند صحيح عن ميمون بن مهران، السنن: ١٠/ ١١٤، فما بعد.

(٢) البيهقي، السنن: الطبري: ٣/ ٢٢٥، البداية والنهاية: ٦/ ٣٠٧، تاريخ الخلفاء: ٦٨.

في سببكم من خليفة رسول الله»[١].

رحم الله القائل: إن الإسلام كان كجمل وقع على الأرض بوفاة رسول الله ﷺ، فما أقامه إلا أبو بكر رضي الله عنه، فقد كان أبعد نظراً في مصلحة بعث جيش أسامة، وأحزم في إمضاء ما رآه رسول الله ﷺ، حتى مع كون رأي رسول الله هنا غير ملزم شرعاً لعدم ابتنائه على نص. ولقد كانت النتائج دالة على ثاقب نظر الصديق، فإنفاذ جيش أسامة أكد لمن حول المدينة من الأعداء أن الإسلام قوي في موطنه، بدليل أن جيش المسلمين يقصد الروم، أفيعقل أن لا تكون فيمن يقصد الروم قوة ومنعة وتماسك؟!

كما أن إصرار الصديق على قيادة أسامة كان لإدراكه سبب تنصيب رسول الله ﷺ له قائداً على جيش كان فيهم أبو بكر وعمر، وتتلخص الحكمة في أن أسامة يتجه إلى الموضع الذي استشهد فيه والده رحمه الله، فكان يتوقع منه أن يبلي أكثر مما يبلي غيره.

وأما قتال مانعي الزكاة، فليس فيه نص يأمر بقتلهم حالاً، لأنهم ليسوا مرتدين، ودليله: أن أبا بكر لم يقتل أحداً منهم صبراً بعد أخذ حق المال منهم، بل توجَّه إليهم ليأخذ الزكاة قهراً، فقاتلوه فقاتلهم، ولو تركوه والحق الواجب في أموالهم، لما بدأهم بقتال. وما تسميتهم بالمرتدين إلا مجاز، وليس هذا موضع التوسع في هذه النقطة[٢].

قد يقال: ثمة نص فيما تقدم من حوادث، ولكنه ليس واضح الدلالة،

---

(١) تاريخ الطبري: ٣/ ٢٢٦.

(٢) وليس في إصرار أبي بكر رضي الله عنه على قتالهم دليل على كونهم مرتدين، بدليل قوله: لقاتلتهم عليه، وعدم قوله: لقتلتهم به. ولينظر: ابن حجر، فتح الباري: كتاب الاستتابة، قتل الخوارج وما نُسبوا إلى الردة: ١٢/ ٣٥٢.

أقول: لو افترضت هذا جدلاً، أفليس الاجتهاد في تطبيق ما لم تتضح دلالته، وراوح الحكم فيه بين إقامة المصلحة المبنية على النص غير الواضح هذا، وبين المصلحة المبنية على ما استدل به أصحاب رسول الله ﷺ في اقتراحاتهم، أفليس هذا بمثابة عدم وجود نص واجب التطبيق؟! فعلام يقال: خالفهم أبو بكر لوجود النص، مع ما في هذا من غمز لعلم مجموع أصحاب رسول الله ﷺ؟!

القسم الثاني ـ استخبار ما عند الناس من السنة:

وقد تقدم بيان هذا القسم، وبيان الفرق بين الشورى والاستخبار عند الكلام عن مصطلح: أهل الشورى، وتقدم التدليل على هذا الفرق بسؤال أبي بكر الناس عن نصيب الجدة من الميراث، وقد قدمت أني لم أجد من ميّز بينهما على هذا النحو، فلا حاجة لإعادته هنا.

كما تقدم خبر فعل أبي بكر في الاستشارة في القسم الأول، وفيه: «وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين عن السنة».

ولهذا الأثر تتمة تشهد له وفيها: «. . فيقولون: ـ أي المسلمون ـ قضى فيه رسول الله ﷺ بكذا، وكذا، فيأخذ بقضاء رسول الله، ويقول عند ذلك: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ عن نبينا. .»[1].

القسم الثالث ـ طلب شورى أهل العلم:

كثيراً ما يعرض للإمام حوادث لا يتبين له وجه الصواب فيها، أو لا يظهر الراجح من المصلحة الناتجة عنها فينبغي عليه أن يستعين برأي أهل العلم، ويستخرج خلاصة تجاربهم وعلومهم فيما يتخذه من قرار في هذه المسألة.

وقد كان هذا دأب الصديق، إن لم يجد الحكم في كتاب الله أو سنة رسوله،

---

(١) البيهقي، السنن: ١٠/ ١١٤.

وسأل الناس عن السنة فلم يجد الحكم عندهم أيضاً، كان يدعو أهل الرأي والفقه فيستشيرهم، فهذه المرحلة هي المرحلة الثالثة، وهي لاحقة للمرحلتين السابقتين.

جاء في الأثر: أن أبا بكر كان إذا نزل به أمر يريد فيه مشاورة أهل الرأي والفقه دعا رجالاً من المهاجرين، ورجالاً من الأنصار، ودعا عمر، وعثمان، وعلياً، وعبد الرحمن بن عوف، ومعاذ بن جبل، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وكل هؤلاء كان يفتي في خلافة أبي بكر، وإنما تصير فتوى الناس إلى هؤلاء، فمضى أبو بكر على ذلك[1]. بل إن هؤلاء كانوا يفتون على عهد رسول الله ﷺ أيضاً[2]، فكان من الطبيعي أن يستعان بفقههم لاستخراج حكم مسألة، أو واقعة لم يتوصل أبو بكر وحده إلى وجه الصواب فيها.

ومن أمثلة هذا النوع من الشورى استشارته رضي الله عنه بشأن رجل وُجد في بعض نواحي العرب ينكح كما تنكح المرأة، فجمع لذلك ناساً من أصحاب رسول الله ﷺ[3]. . » وهذا النوع أعني استشارة أهل العلم، هو أكثر أنواع الشورى التي أثرت عن الخلفاء فيما عرض لهم من نوازل، وهي أكثر ما كتب عنه العلماء؛ إن في وصفها، أو في إلزامها ابتداء وانتهاء، وهل هي معلمة أو ملزمة، . . الخ، وليس هذا النوع من الاستشارة مقصود هذا البحث، ولهذا لا أتوسع فيها إلا تذرعاً لبيان ما يمس موضوع أهل الحل والعقد.

وأرى أن هذا النوع من الشورى لم يكن ملزماً لأبي بكر فمن بعده من الخلفاء، والدليل على عدم الإلزام هذا ـ وببساطة ـ أنه لم يسلم أي دليل من أدلة

---

(١) الهندي، كنز العمال: ٥/ ٦٢٧.

(٢) الخزاعي، تخريج الدلالات السمعية: ٨٢.

(٣) الهندي، كنز العمال: ٥/ ٤٦٩.

القائلين بإلزام مستشير أهل العلم باتباع رأيهم من النقد، وأوافق القائلين بأن أبا بكر ما كان يرى أنه ملزَم باتباع شورى من طلبهم لتقديم آرائهم، بل كان يتخير منها ويعزم على ما يراه هو، بناء على المعلومات المقدمة إليه خلال عملية الاستشارة بغض النظر عن كثرة القائلين بما عزم عليه أو قلتهم(١).

القسم الرابع ـ طلب إقرار أهل الحل والعقد:

تقدم أن أبا بكر رضي الله عنه كان إذا عرض له أمر تبع أمر الكتاب والسنة، فإن لم يجد فيهما استخبر الناس عن السنة، وإلا جمع أهل الفقه فاستشارهم في الأمر المعروض عليه؛ ومعلوم أن استخبار أهل العلم يكون في كل شيء بحسبه، وكان أبو بكر رضي الله عنه يستشير في أمر مصالح الناس رؤساء الناس، ويصدر عن رأيهم.

وقد تقدم بعض الخبر الدال على ذلك، وأنه كان أبو بكر الصديق رضي الله عنه إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى بينهم، وإن علمه من سنة رسول الله ﷺ قضى به، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين عن السنّة، فربما قام إليه الرهط فقالوا: نعم، قضى فيه بكذا، أو كذا، فيأخذ بقضاء رسول الله ﷺ، وإن أعياه ذلك دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على الأمر قضى به.. وأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يفعل ذلك.

وفي رواية: فيقولون: قضى فيه رسول الله بكذا وكذا، فيأخذ بقضاء رسول الله، ويقول عند ذلك: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ عن نبينا، فإن لم

---

(١) لينظر بحث أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: الشورى في عهد الخلفاء الراشدين، وهو منشور ضمن مجموعة أبحاث صادرة عن المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية بالأردن تحت عنوان: الشورى في الإسلام: ١/ ١١١ ـ ١٧١، وليقارن ما خلص إليه مع ما يأتي في القسم الرابع: شورى أهل الحل والعقد.

يجد سنة سنها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به[١].

ويؤخذ من هذا الخبر أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا يقضيان بما أجمع عليه رؤساء الناس.

وأرى أن رؤساء الناس المذكورين في هذا الخبر هم فئة غير العلماء، مع إمكان دخول بعض العلماء فيهم، ودليله العطف بينهما في الخبر المتقدم. كما أرى أن رؤساء الناس هؤلاء هم وجوه الناس، أهل الحل والعقد فيهم، الذين يلزم الرجوع إليهم عند البت في أمر مصالح الناس.

ومن الأمثلة على هذا النوع من الرجوع إلى وجوه الناس، والصدور عن رأيهم، استشارته وجوه الصحابة في أمر العهد إلى عمر رضي الله عنهما، وما كان من استشارة في أمر حرب مانعي الزكاة، وإنفاذ بعث أسامة إلى الروم.

وأعرض كل حادثة من هذه الثلاث ملخصة، لبيان ما قدمته من رأي فيهن:

أ ـ عهد أبي بكر لعمر رضي الله عنهما:

لما حضرت الوفاة أبا بكر استشار وجوه الصحابة من المهاجرين والأنصار في أن يعهد لعمر، فاستشار في عمر عبد الرحمن بن عوف، وعثمان رضي الله عنهما[٢]، وأشرف على الناس وهو يقول: أترضون بمن استخلف عليكم، فإني والله ما ألوت من جهد الرأي، ولا وليت ذا قرابة، وإني قد استخلفت عمر بن الخطاب، فاسمعوا له وأطيعوا. فقالوا: سمعنا وأطعنا»[٣].

---

(١) البيهقي، السنن الكبرى: ١٠/ ١١٤، ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين: ٦٤ ـ ٦٥.

(٢) تاريخ الطبري: ٣/ ٤٢٨.

(٣) لينظر: الموضع السابق، ابن الأثير، الكامل في التاريخ: ٢/ ٢٧٢، تاريخ ابن خلدون: ٢/ ٥١٧، أبو حاتم البستي، السيرة النبوية وأخبار الخلفاء: ٤٥٤، السيوطي، تاريخ الخلفاء: ٨٢.

إن عمل أبي بكر في العهد لعمر ليس إلا ترشيحاً لمن يراه صالحاً للخلافة، وليس هذا العهد بذاته مصدر استقرار أمر الخلافة لعمر، وإنما رضا الصحابة وأهل الحل والعقد منهم بعمر خليفة. فهل كان أبو بكر رضي الله عنه في حل من استشارة وجوه الناس في أمر عظيم كأمر الاستخلاف؟ لا طبعاً، ولهذا نظر أبو بكر رضي الله عنه رأيهم، وصدر عنه، لما وافقوه على عمر.

ب ـ حرب مانعي الزكاة:

قد يقال: إن قولك بصدور أبي بكر عن رأي أهل الحل والعقد في العهد لعمر مقبول، لأن التاريخ لا يروي اختلاف الصحابة مع أبي بكر في هذا الأمر، ولكن ألا ترى مخالفة أبي بكر لجمهور الصحابة في أمر قتال مانعي الزكاة، وأمر إنفاذ بعث أسامة، فكيف يستقيم لك القول بأن أبا بكر ملزم برأي أهل الحل والعقد في هاتين الحادثتين؟!

والجواب على هذا الاعتراض يتخلص في الإجابة على السؤال التالي:

ماذا لو أصر الصحابة وأهل الحل والعقد فيهم على عدم قتال مانعي الزكاة، ولم ينساقوا في آخر مطاف النقاش مع أبي بكر لرأيه، ومكثوا في المدينة لا يبرحونها، هم ومن يلوذ بهم، ومن يعدون فيهم وجوهاً، وأهل حل وعقد؟!

هو سؤال افتراضي، ولكنه ينبيك عن مآل النقاش بين طرفين، مثل أحدهما أبو بكر، والآخر مجموع الصحابة رضي الله عنهم.

إن مخالفة أبي بكر للصحابة في أمر مانعي الزكاة، وقوله: لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة..»[1] وغيره مما رد به على عمر وعلى غيره من الصحابة،

---

(١) البخاري عن أبي هريرة: استتابة المرتدين والمعاندين، باب قتل من أبى الفرائض وما نسبوا إلى الردة، رقم: ٦٥٢٦، ٤/ ٢٣٨٠، ومسلم عن أبي هريرة: الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، رقم: ٢٠، ص: ٣٢.

ما كان إلا من قبيل النقاش الذي يسبق العزم في الأمور العظيمة. ولقد كانت المصلحة في رأي أبي بكر؛ ولهذا رضي وجوه الصحابة برأيه في ختام النقاش، لما رأوا من بعد نظره، وثاقب رأيه. ولينظر قول عمر: فو الله ما هو إلا أن رأيت أن الله شرح صدر أبي بكر للقتال، فعلمت أنه الحق»[١]، وكذلك كان موقف بقية الصحابة. إن قتال مانعي الزكاة ليس فيه نص واضح الدلالة مشهور بين الصحابة آنذاك، فاجتهد وجوههم في مصلحة المسلمين، ورأوا أول الأمر أن لا يقاتلوا، واجتهد أبو بكر، ورأى أن يقاتلوا، وعاد الصحابة لرأي أبي بكر.

ولا يقال هنا: يجب على الصحابة طاعة الخليفة أياً ما كان قراره؛ لأن المناقشين لأبي بكر كانوا من جملة من يتخذ القرار، ولأن (تصرف الإمام منوط بالمصلحة)، وكانوا بادىء الأمر لا يرون المصلحة في الخروج لقتال مانعي الزكاة، فكان لهم الوقوف عند ما يرونه محققاً للمصلحة المعتبرة.

ولا أرى عرض الحادثة على أن أبا بكر خالف جمهور الصحابة أو إجماع وجوههم، وأنفذ رأيه المنفرد، وبالتالي لا أرى أن يقال استدلالاً بهذه الحادثة: إن للإمام أن يخالف المستشارين في كل أمر، وإن له أن يخالف أهل الحل والعقد في أمر مصالح الناس.

ولعل النظر فيما نقل من خبر جمع القرآن، والمقارنة بينه وبين أمر قتال مانعي الزكاة يبين إن شاء الله ما أراه.

فقد أخرج البخاري في صحيحه عن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: «أرسل إلي أبو بكر الصديق مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر رضي الله عنه: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحرّ يوم اليمامة بقراء القرآن،

---

(١) متفق عليه: الموضعان السابقان.

وإني أخشى أن يستحرّ القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر: كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال عمر: هذا والله خير، فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر، فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فتتبعت القرآن أجمعه»[١].

فلينظر، أليس طور النقاش هنا مماثلاً لطور النقاش في أمر قتال مانعي الزكاة؟!، بلى، أفيستقيم لقائل أن يقول: خالف عمر قول الإمام حين أصر على رأيه، وراجع أبا بكر مراراً في أمر جمع القرآن؟! أويستقيم أن يقال: خالف أبو بكر مشورة زيد حين أعلمه بما اتفق عليه وعمر من أمر جمع القرآن، فاعترض زيد بادىء الأمر؟!

فكذلك لا يستقيم أن يقال: خالف أبو بكر جمهور الصحابة، وقاتل مانعي الزكاة، لأن الحادثتين شرح الله صدر المخالف فيهما، المعترض على إمضائهما، فانقاد لرأي من رأى الإمضاء فيهما، ورأى فيه مصلحة المسلمين.

ج ـ خبر إنفاذ بعث أسامة بن زيد:

إن ما تقدم من القول في أمر قتال المانعين للزكاة، يقال في أمر إنفاذ جيش أسامة، فهذا الإنفاذ لا يتم إلا بعد إقرار أهل الحل والعقد له، وإلا فإنه سيتعطل لو قرر هؤلاء المكث وعدم الخروج، وهم مطاعون في أقوامهم، ويتبعهم أكثر الناس، فالرأي أن أبا بكر لم يخالف جمهور الصحابة، بل اتفقوا جميعاً آخر

---

(١) البخاري عن زيد: التفسير، التوبة، باب قوله: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[التوبة: ١٢٨]، رقم: ٤٤٠٢، ٣/ ١٦١٣.

الأمر على إنفاذ الجيش[1]. ولم يكن الاختلاف بينهم إلا في طور النقاش في الأمر، وتم الاتفاق عند العزم على الإنفاذ.

بقي أنه ينبغي أن لا يغفل الناظر في هذه الحوادث الثلاث المتقدمة وغيرها، أن للثقة بالإمام أثراً بالغ الأهمية في رجوع أهل الحل والعقد إلى رأيه، لما يرونه من نظره الدقيق في مصلحة المسلمين، فكذلك كان الأمر زمن أبي بكر رضي الله عنه؛ أما لو افترض أن رئيساً ليس لأهل الحل والعقد ثقة فيه، وخالفهم في أمر، ولم يرجعوا إلى رأيه، بل ازدادوا تمسكاً برأيهم كلما عاودوا النظر فيه، وتقليب وجوه المصلحة الناتجة عنه، فإن النتيجة لن تكون العودة إلى رأي هذا الرئيس، بل الوصول إلى تعطيل اتخاذ القرار، وربما إلى عزل هذا الرئيس إن بقي مصراً على ما يراه، ولم يرجع لرأيهم الذي فيه المصلحة، والله أعلم.

ثانياً ـ أهل الحل والعقد في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه:

يعد عهد عمر نموذجاً يحتذى في استشارة الإمام أهل العلم، وما نقل في هذا عن عمر أكثر من أن يحصى، «فمجلس عمر كان مغتصاً بالقراء ـ العلماء ـ شباباً كانوا أو كهولاً، فربما استشارهم فيقول: لا يمنع أحداً منكم حداثة سنه أن يشير برأيه، فإن العلم ليس على حداثة السن، ولا قدمه، ولكن الله يضعه حيث شاء»[2]، وكان عمر يدعو الفتيان فيستشيرهم إذا نزل به الأمر المعضل، يبتغي حدة عقولهم، وكان يستشير المرأة[3]. وقال عمر رضي الله عنه فيما قال في الشورى: «الإمارة شورى...»[4].

---

(١) لينظر تاريخ الطبري: ٣/ ٢٢٥.

(٢) مصنف عبد الرزاق عن الزهري: رقم: ٢٠٩٤٦، ١١/ ٤٤٠.

(٣) البيهقي، السنن الكبرى: ١٠/ ١١٣.

(٤) مصنف عبد الرزاق عن ابن عباس: رقم: ٩٧٦٠، ٥/ ٤٤٦.

وقد تقدم قوله: «فمن بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو، ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا»[1].

ويمكن قسمة أنواع الشورى في عهد عمر إلى ما تقدمت قسمته في عهد أبي بكر من الأقسام الأربعة، على النحو التالي:

١ ـ ما يرى أن فيه نصاً:

فهذا يمضي فيه النص ولا يلتفت لشورى، وقد تقدم أن هذا النوع نادر الوقوع، لأنه يبعد أن يكون ثمة نص يعلمه عمر أو غيره من الخلفاء، ويغفل عنه أكثر الصحابة، ولكن يمكن أن يعد من هذا النوع، ما استشار فيه عمر، فأُعلم أن فيه نصاً، فقضى بالنص، وسيأتي؛ غير أن الصحابة يبعد كما تقدم أن يشيروا عليه بخلاف النص بعد تبينه وبلوغه إليهم.

كما يمكن أن يعد من هذا النوع أمره بعدم توزيع أراضي سواد العراق، التي غنمها المسلمون، فقد استشار المهاجرين الأولين في توزيعها فاختلفوا، فأرسل إلى خمسة من الأوس، وخمسة من الخزرج، وكلهم من كبراء الأنصار وأشرافهم، وبين لهم رأيه في المسألة، وأنه لابد من مصدر للمال، فإذا قسمت الأراضي ضاع مصدر المال. فقالوا جميعاً: الرأي رأيك، وقد وجد رضي الله عنه حجة له في آيات سورة الحشر، من قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا..﴾[الحشر: ٦ ـ ١٠].

---

(١) البخاري عن عمر موقوفاً: المحاربين، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، رقم: ٦٤٤٢، ٤/ ٢٣٤٦.

إذ تشهد هذه الآيات لرأيه الذي رأى[1].

وقد تقدم خبر أن أبا بكر وعمر كانا يقضيان بما في كتاب الله وسنة رسوله إن وجدا فيهما ما يقضيان به.

٢ ـ استخبار ما عند الناس من السنة:

وتأتي هذه المرحلة إذا لم يُعلم الحكم في الكتاب والسنة، فكان عمر يستشير الناس، فربما أظهر له بعضهم قضاء لرسول الله ﷺ فيه، فكان عمر يأخذ به ولا يجاوزه.

من ذلك: أن عمر استشار في المجوس في الجزية، فأخبره عبد الرحمن ابن عوف بقوله ﷺ: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب، فأخذ به عمر»[2].

وأنه استشار الناس في إملاص المرأة ـ الإجهاض ـ فقال المغيرة بن شعبة: شهدت رسول الله ﷺ قضى فيه بغرة: عبد أو أمة، فقال عمر: لتأتين بمن يشهد، فشهد له محمد بن مسلمة[3].

---

(١) لينظر: أبو يوسف، الخراج: ٢٦ ـ ٢٩، د. محمد عبد القادر أبو فارس، حكم الشورى ومدى إلزامها، منشور ضمن الشورى في الإسلام، ٢/ ٨٣٥ فما بعد، د. محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام: ١٨٦ ـ ١٩٠ ولينظر في موضوع إلزام الإمام بقسمة الأرض التي فتحت عنوة: كتاب أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، آثار الحرب، وفيه: مذاهب الفقهاء في هذه المسألة؛ فقد ذهب الشافعية والظاهرية وهو رواية عن المالكية، إلى وجوب قسمة الأراضي بين الفاتحين، وذهب المالكية في المشهور من مذهبهم والإمامية، إلى أن الأرض تصبح وقفاً بمجرد الاستيلاء عليها، وذهب الحنفية والحنابلة إلى أن الخيار للإمام في الأراضي. وقد رجح أستاذنا الدكتور كون الغنيمة والفيء بمعنىً واحد، كما تقضي بذلك اللغة، وبناء عليه: يُفوض الأمر في الأراضي إلى ولي الأمر (آثار الحرب: ٥٣٨ ـ ٥٥١).

(٢) مصنف ابن أبي شيبة: ٦/ ٤٣٠، رقم: ٣٢٦٥١.

(٣) المصدر السابق: ٦/ ٨، رقم: ٢٩٠٤٩، و ٥/ ٣٩١، رقم: ٢٧٢٦٩.

ومنه: عدم دخوله أرض الشام بعد سماعه بوقوع الطاعون فيها، وعزمه على الرجوع، لنص ابن عوف عن رسول الله ﷺ في عدم دخول الأرض التي وقع الطاعون فيها[١].

٣ ـ استشارته أهل العلم:

وذلك فيما لم يتبين فيه الصواب في الأمر المعروض عليه، وأمثال هذا في سيرة عمر كثير، وقد كان رضي الله عنه يتفقد ضمن من يستشيرهم بعض الصحابة الذين يعدون من المفتين في زمن أبي بكر، وزمن النبي ﷺ، كعثمان وعلي ومعاذ بن جبل وأبي بن كعب وزيد بن ثابت، ويرسل إليهم إن لم يرهم بين من يحضره للمشورة[٢]. ومن أمثلة هذا النوع من الشورى:

استشارته رضي الله عنه في أمر الذين تأولوا الآية، ورأوا أن لا جناح عليهم فيما طعموا، فشربوا الخمر، وأخذه بمشورة علي باستتابتهم، وقتلهم إن لم يتوبوا، فتابوا فضرب كلاً منهم ثمانين[٣]. ومن أمثلة هذا النوع: خروجه إلى بيت المقدس استجابة لطلب أهلها، موافقاً رأي علي، ومخالفاً رأي أكثر الصحابة[٤].

وقد كان عمر كأبي بكر رضي الله عنهما لا يلتزم برأي الأكثرية في هذا النوع من الاستشارة، بل يعزم على ما يراه، بعد استطلاع رأي المستشارين[٥].

---

(١) الحديث المرفوع متفق عليه، البخاري عن سعد بن أبي وقاص: الأنبياء، باب حديث الغار، رقم: ٣٢٨٦، ٢/ ١١٩٤، ومسلم عن أسامة: السلام، باب الطاعون والطيرة..، رقم: ٢٢١٨، ص: ٩٨٢، ولينظر: مسند أبي يعلى: رقم: ٨٣٧، ٢/ ١٥٠.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية: ٧/ ٣٥، ٥٥، ٧٧.

(٣) مصنف ابن أبي شيبة: ٥/ ٥٠٣، رقم الحديث: ٢٨٤٠٩.

(٤) تاريخ الطبري: ٣/ ٦٠٨، ابن كثير، البداية والنهاية: ٧/ ٥٥.

(٥) لينظر: د.البوطي، الشورى في عهد الخلفاء الراشدين، منشور ضمن: الشورى في الإسلام: ١/ ١٣١ فما بعد.

٤ ـ شورى أهل الحل والعقد:

تقدم في آخر الحديث عن الشورى في عهد أبي بكر رضي الله عنه، أن أهل الحل والعقد يرجعون إلى رأي الإمام بمقدار ثقتهم به، وهذا ما يظهر في عهد عمر، فقد كان إذا نزلت به نازلة ليس عنده فيها نص عن الله، ولا عن رسوله، جمع لها أصحاب رسول الله، ثم جعلها شورى بينهم»[١]. وقد تقدم خبر دعوته خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج ليروا رأيهم في أمر توزيع أرض سواد العراق.

ولكن قوة عمر في الحق، وفريه فري العبقري، وما هو معلوم من مراقبته الله في أمر الخلافة، جعل الثقة فيه غير ذات حدود، حتى إن رأيه كان يستتبع رضا أهل الحل والعقد بهذا الرأي، ولهذا لا نشهد في فترة خلافته الكثير من مظاهر النقاش بينه وبين أهل الحل والعقد في أمر الحكم والسياسة.

ثم إن عمر رضي الله عنه كان يقدِّم من الناس من شأنه التقديم، بناء على جهودهم في الدعوة وسبقهم إلى الإسلام، يدل على ذلك أكثر من حادثة؛ فمنها:

أن حاجب عمر رضي الله عنه كان يدعو صهيباً وبلالاً وخبيباً وعماراً وسلماناً[٢] قبل الناس، ثم يدخل الناس بعدهم على مراتبهم، حتى تمعّر وجه

---

(١) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين: ١/ ٨٤.

(٢) صهيب الرومي: صهيب بن سنان بن مالك النمري، أبو يحيى، سباه الروم صغيراً، ثم أعتق في مكة، وكان من السابقين إلى الإسلام. توفي سنة: ٨٨هـ. (الإصابة: ٢/ ١٩٦).

ـ بلال بن رباح: بلال بن حمامة، وهي أمه، الحبشي، المؤذن، أعتقه الصديق، فلزم النبي ﷺ، وشهد جميع المشاهد. مات بالشام زمن عمر، رضي الله عنهما. (الإصابة: ١/ ١٦٥).

ـ خبيب: يغلب على الظن أنه: خباب بن الأرتّ بن جندلة التميمي، أبو عبد الله، سُبي في الجاهلية، وكان من السابقين إلى الإسلام، ومن المستضعفين، مات بالكوفة سنة: ٣٧هـ. (الإصابة: ١/ ٤١٦).

الأقرع بن حابس، وعيينة بن حصن، وحكيم بن حزام[1]، ورجال من جلة قريش، وسادة العرب، فلما رأى سهيل بن عمرو[2] ذلك ـ وكان فيهم ـ قال: لم تمعّرُ ألوانكم، وتربَدُّ وجوهكم؟ دُعوا ودعينا، فأسرعوا وأبطأنا، فلئن حسدتموهم على باب عمر وجفانه، لَمَا عُد لهم في الجنة أكثر، فليطل حسدكم[3].

ومنها: أن عمر أمّر أبا عبيد بن مسعود الثقفي[4] على طائفة من أهل المدينة لقتال أهل العراق، وكان أبو عبيد أول من انتدب من المسلمين حين حرضهم عمر، ولم يكن صحابياً، فقيل لعمر: هلا أمّرت عليهم رجلاً من الصحابة، فقال: إنما أؤمر أول من استجاب، إنكم إنما سبقتم الناس بنصرة هذا الدين، وإن هذا هو الذي استجاب قبلكم، ثم دعاه فوصّاه في خاصة نفسه بتقوى الله وبمن معه من المسلمين خيراً، وأمره أن يستشير أصحاب رسول الله ﷺ،

---

(١) الأقرع بن حابس بن عقال التميمي المجاشعي الدارمي، من المؤلفة قلوبهم، كان شريفاً في الجاهلية والإسلام، وحسن إسلامه، قتل باليرموك في عشرة من بنيه. (الإصابة: ١/ ٥٨).

حكيم بن حزام بن خويلد الأسدي، أبو خالد، أسلم عام الفتح، وكان من المؤلفة قلوبهم، وحسن إسلامه، كانت في يده الرفادة ودار الندوة فباعها من معاوية وتصدق بالدراهم. مات سنة ٥٠هـ، وقيل سنة: ٦٠هـ. (الإصابة: ١/ ٣٤٩).

(٢) سُهيل بن عمرو بن عبد شمس القرشي العامري، أبو يزيد، خطيب قريش، تولى صلح الحديبية. كان من المؤلفة، وكان محمود الإسلام، وله موقف يشهد له عند وفاة النبي ﷺ. مات بالطاعون سنة: ١٨هـ. (الإصابة: ٢/ ٩٤).

(٣) الخزاعي، تخريج الدلالات السمعية: ٥٢، وفيه: «جاء في الصحاح: تمعَّر لونه عند الغضب: تغير، وتربد: تغير أيضاً».

(٤) أبو عبيد بن مسعود بن عبيد الثقفي، استشهد يوم الجسر في قتال الفرس، وهو والد المختار الذي غلب على الكوفة. (الإصابة: ٤/ ١٣٠).

وأن يستشير سليط بن قيس[١]، لأنه رجل باشر الحروب[٢].

فقد كان عمر رضي الله عنه يقدم من الناس من يثق بدينه وأمانته، ومن يبادر فيسبق غيره في الخير، ولينظر كيف يؤخر عن هؤلاء من لا يسارع في الخير مثلهم، ولو كانت لهم منزلة بين الناس، أو كانوا من أهل الشوكة في زمن الجاهلية.

ولكن عمر رضي الله عنه كان لا يراعي الأفضل ديناً فقط في سيرته في أمرائه الذين كان يؤمرهم في البلاد، بل يضم إليه مزيد المعرفة بالسياسة مع اجتناب ما يخالف الشرع منها، فلأجل هذا استخلف معاوية والمغيرة بن شعبة وعمرو ابن العاص[٣] مع وجود من هو أفضل من كل منهم في أمر الدين والعلم كأبي الدرداء في الشام، وابن مسعود في الكوفة[٤].

وقد ختم عمر رضي الله عنه حياته بالشورى حين ترك أمر الخلافة شورى بين ستة كانوا أهل الإمامة ومن أكثر أهل الحل والعقد وجاهة بين الناس، وهم الستة الباقون من العشرة المبشرين بالجنة، الذين قبض رسول الله ﷺ وهو عنهم راض، وقد قال لهم عمر: «إني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم، ولا يكون هذا الأمر إلا فيكم»[٥]، ولم يكن في أهل الإسلام أحد له من المنزلة في الدين والهجرة والسابقة والعقل والعلم والمعرفة بالسياسة ما للستة الذين جعل عمر الأمر شورى بينهم[٦].

---

(١) سليط بن قيس بن عمرو الأنصاري البخاري، بدري، استشهد يوم جسر أبي عبيد. (الإصابة: ٢/ ٧٢).

(٢) تاريخ الطبري: ٣/ ٤٤٤، ابن كثير، البداية والنهاية: ٧/ ٢٩.

(٣) عمرو بن العاص بن وائل، أبو عبد الله، السهمي، صحابي، داهية قريش، هاجر إلى رسول الله ﷺ سنة ثمان، توفي سنة: ٤٣هـ. (سير أعلام النبلاء: ٣/ ٥٤ فما بعد).

(٤) ابن حجر، فتح الباري: ١٣/ ٢١١.

(٥) الطبراني، الأوسط: رقم: ٥٨٣، ١/ ٣٤٤، تاريخ الطبري: ٢/ ٥٨٠، تقدم.

(٦) ابن حجر، فتح الباري: ١٣/ ٢١٠.

ويرد بعض الباحثين أصل تكوين هيئة أهل الحل والعقد إلى فعل عمر في تحديد أهل الشورى هؤلاء ليختاروا من بينهم، ولكنني أرى أن أكثر نظر عمر كان لصلاحية هؤلاء للخلافة، وليس لصلاحيتهم لاختيار الخليفة فحسب؛ لأن صلاحيتهم لاختيار الإمام يشاركهم فيها غيرهم من المهاجرين والأنصار ذوي الحل والعقد، في حين يعد هؤلاء الستة أهم المؤهلين لتولي الخلافة، لكونهم من قريش، ومن السابقين للإسلام، ولمكانتهم بين الناس، ولصفات أخرى كثيرة متوافرة فيهم.

ثالثاً ـ أهل الحل والعقد في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه:

لم يخرج عثمان رضي الله عنه عن منهج النبي ﷺ ومنهج صاحبيه في الشورى، فقد كان يستشير أهل العلم فيما يعرض له؛ من ذلك أنه كان إذا جاءه الخصمان قال لأحدهما: اذهب ادع علياً، وقال للآخر: اذهب ادع طلحة والزبير ونفراً من أصحاب النبي ﷺ، ثم يقول لهما: تكلما، ثم يقبل على القوم فيقول: ما تقولون؟ فإن قالوا ما يوافق رأيه أمضاه، وإلا ينظر فيه بعد[1].

ولم يخرج رضي الله عنه في شوراه عن الأقسام الأربعة المتقدمة في شورى الشيخين رضي الله عنهما.

ومن أكثر ما يُظهر أثر أهل الحل والعقد في خلافة عثمان رضي الله عنه حادثتان اثنتان، هما بيعته بالخلافة، وحادثة مقتله رضي الله عنه.

بيعة أهل الحل والعقد لعثمان خليفة:

لما توفي عمر رضي الله عنه «اجتمع الرهط الذين ولا هم عمر فتشاوروا؛

(١) البيهقي، السنن الكبرى: ١٠/ ١١٢.

فجعلوا الأمر إلى عبد الرحمن بن عوف ليختار لهم، ما بين علي وعثمان رضي الله عنهما بعد أن ترك الباقون حظهم لهؤلاء الاثنين، ومال الناس على عبد الرحمن يشاورونه ويناجونه تلك الليالي، . . ودعا عبد الرحمن الزبير وسعداً فشاورهما، ثم دعا علياً فناجاه حتى ابهارَّ الليل ـ أي انتصف ـ ثم دعا عثمان فناجاه حتى فرق بينهما المؤذن للصبح، فلما صلى الناس الصبح اجتمع أولئك الرهط عند المنبر، فأرسل عبد الرحمن إلى من كان خارجاً من المهاجرين والأنصار، وأرسل إلى أمراء الأجناد[١]، وكانوا وافوا تلك الحجة مع عمر، فلما اجتمعوا تشهد عبد الرحمن وقال: أما بعد، يا علي، فإني نظرت في أمر الناس، فلم أرهم يعدلون بعثمان، فلا تجعلن على نفسك سبيلاً، وأخذ بيد عثمان وقال: أبايعك على سنة الله ورسوله والخليفتين من بعده، فبايعه عبد الرحمن، وبايعه الناس والمهاجرون والأنصار، وأمراء الأجناد والمسلمون[٢].

فقد اختار عبد الرحمن وقت الشورى من أشار به أهل الحل والعقد، وجمع الأمة على عثمان رضي الله عنه[٣] يدل على هذا ما تقدم من بيعة المهاجرين والأنصار وأمراء الأجناد له.

ولا يخفى أن في قول من قال: إن إمامة عثمان انعقدت ببيعة عبد الرحمن تجوزاً إن كان قصد أنها استقرت ببيعة عبد الرحمن وحده، إلا إن قصد أنها

---

(١) وأمراء الأجناد هم: معاوية أمير الشام، وعمير بن سعد أمير حمص، والمغيرة بن شعبة أمير الكوفة، وأبو موسى الأشعري أمير البصرة، وعمرو بن العاص أمير مصر. ابن حجر، فتح الباري: (١٣/ ٢٠٧).

(٢) أخرجه البخاري عن المسور بن مخرمة: الأحكام، باب كيف يبايع الإمام الناس، رقم: ٦٧٨١، ٤/ ٢٤٧٤. ولينظر شرح ابن حجر، فتح الباري: ١٣/ ٢٠٥ .

(٣) الذهبي، سير أعلام النبلاء: ١/ ٨٦.

استقرت لما تبع بيعة عبد الرحمن من بيعة قام بها أهل الحل والعقد الذين ببيعتهم يستقر الأمر.

أمر مقتل عثمان رضي الله عنه:

إن من شروط الإمامة أن يكون الإمام مطاع الأمر، نافذ الحكم في محل ولايته، مقتدراً على زجر من خرج عن طاعته، وقد يقال: فيلزم على هذا خروج عثمان عن الإمامة حالة ما حوصر في داره، حيث لم يكن قادراً على زجر من خرج عن طاعته. وجوابه: لا يُسلم أنه لم يكن قادراً، بل كان أمره نافذاً شرقاً وغرباً، ولاسيما في الشام، غير أنه هاش عليه قوم من الرعاع، وأوباش الناس، وقصد في ذلك تسكين الفتنة، وأخذ الأمر باللين[١].

ولهذا ورد أنه رد أبناء الصحابة الذين أرادوا الدفاع عنه، وحراسة بيته، ما ردهم إلا حسماً للفتنة المتوقعة[٢]؛ كما ورد أن الصحابة ما كانوا يظنون أن يتجرأ عليه أحد فيقتله، وهو أمير المؤمنين، بالإضافة إلى أن أغلب الصحابة كانوا في الحج، ولم يكونوا في المدينة عند مقتل عثمان رضي الله عنه[٣].

وقد بعث عثمان إلى الذين حاصروا داره، فقال: ما تريدون مني؟ قالوا: نريد أن تخلع إليهم أمرهم، قال: لا أخلع سربالاً سربلنيه الله تعالى، قالوا: فهم قاتلوك، قال: لئن قتلتموني لا تتحابون بعدي أبداً، ولا تقاتلون بعدي عدواً جميعاً أبداً، ولتختلفن على بصيرة، يا قوم لا يجرمنكم شقاقي أن يصيبكم ما أصاب من قبلكم[٤].

---

(١) الآمدي، الإمامة من أبكار الأفكار: ١٣٨.

(٢) ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية: ٩٨، السيوطي، تاريخ الخلفاء: ١/ ١٥٩.

(٣) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ١/ ١٦٢.

(٤) ابن الأثير، جامع الأصول: ٤/ ١٢٩، رقم الحديث: ٢٠٨٨، وفي الأصل بياض بعد قوله: أخرجه..، مجمع الزوائد عن وثاب: الفتن، باب [بدون ترجمة]، =

ويؤخذ من هذا أن هؤلاء الذين حاصروا دار عثمان لم تكن لديهم القدرة على خلعه وتنصيب غيره، لأنهم ليسوا بأهل الحل والعقد آنذاك، فطلبوا منه خلع نفسه، وأنذروه بالقتل. ونظر عثمان فرآهم لا يمثلون الناس، وليسوا المطاعين فيهم، فرفض خلع الإمارة، لما سيؤدي إليه الخلع من الفتن والفساد والاختلاف. أما أهل الحل والعقد، فقد كانوا ما بين أمراء الأجناد في الأقطار، وما بين حاجّ في مكة، ومن كان منهم في المدينة ما كان يظن أن يصل الأمر إلى الاجتراء على قتل عثمان رضي الله عنه.

رابعاً ـ أهل الحل والعقد زمن علي رضي الله عنه:

لما قتل عثمان رضي الله عنه، بويع لعلي والناس مفترقون في الأمصار، لم يشهدوا بيعته، والذين شهدوا فمنهم من بايع، ومنهم من توقف حتى يجتمع الناس ويتفقوا على إمام، منهم سعد وسعيد وابن عمر[1] وأسامة بن زيد وأمثالهم من أكابر الصحابة[2]. والذين كانوا في الأمصار عدلوا عن بيعته أيضاً إلى الطلب

= رقم: ١٢٠٠٦، ٧/ ٤٩٦، قال الهيثمي: رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح غير وثاب، وقد ذكره ابن أبي حاتم، ولم يجرحه أحد، الطبراني في الكبير: رقم: ١١٦، ١/ ٨٢. ولينظر: تاريخ الطبري: ٢/ ٦٦٥، ٦٧٣، ٦٨٦.

(١) ابن عمر: عبد الله بن عمر بن الخطاب: (١٠ق.هـ ـ ٧٣هـ = ٦١٣ ـ ٦٩٢م) العدوي، أبو عبد الرحمن، صحابي نشأ في الإسلام وهاجر إلى المدينة مع أبيه وشهد فتح مكة ومولده ووفاته فيها، أفتى الناس في الإسلام ستين سنة، ولما قتل عثمان عرض عليه نفر أن يبايعوه فأبى. شارك في غزو أفريقية، وكف بصره في آخر عمره. (الأعلام: ٤/ ١٠٨، سير أعلام النبلاء: ٣/ ٢٠٣).

(٢) كالمغيرة بن شعبة، وعبد الله بن سلام، وقدامة بن مظعون، وأبو سعيد الخدري، وكعب بن مالك، والنعمان بن بشير، وحسان بن ثابت ومسلمة بن مخلد، وفضالة بن عبيد.. ابن خلدون، المقدمة: ٢١٤.

بدم عثمان، وتركوا الأمر فوضى حتى يكون شورى بين المسلمين لمن يولونه، فظنوا بعلي هوادة في السكوت عن نصر عثمان من قاتله، لا في الممالأة عليه، ولقد كان معاوية إذا صرح بملامته إنما يوجهها عليه في سكوته فقط، ثم اختلفوا بعد ذلك، فرأى علي أن بيعته قد انعقدت ولزمت من تأخر عنها باجتماع من اجتمع عليها بالمدينة، دار النبي ﷺ، وموطن الصحابة، وأرجأ الأمر في المطالبة بدم عثمان إلى اجتماع الناس، واتفاق الكلمة، فيتمكن حينئذٍ من ذلك؛ ورأى الآخرون أن بيعته لم تنعقد لافتراق الصحابة أهل الحل والعقد بالآفاق، ولم يحضر إلا قليل، ولا تكون البيعة إلا باتفاق أهل الحل والعقد، ولا تلزم بعقد من تولاها من غيرهم، أو من القليل منهم، وأن المسلمين حينئذٍ فوضى فيطالبون أولاً بدم عثمان، ثم يجتمعون على إمام، وذهب إلى هذا معاوية، وعمرو بن العاص، وأم المؤمنين عائشة[١]، والزبير وغيرهم[٢]. إلا أن أهل العصر الثاني من بعدهم اتفقوا على انعقاد بيعة علي، ولزومها للمسلمين أجمعين، وتصويب رأيه فيما ذهب إليه. .[٣]

ويؤكد العلماء هذا، وينصون على أن بيعة علي انعقدت بأهل الحل والعقد[٤].

فقد جاء في المستدرك عن خالد بن عرعرة[٥] قال: ثم لما قتل عثمان،

---

(١) عائشة، أم المؤمنين، بنت أبي بكر الصديق، القرشية التيمية، أفقه نساء الأمة، توفيت سنة: ٥٧هـ رضي الله عنها. (سير أعلام النبلاء: ٢/ ١٣٥ ـ ١٩٣).

(٢) كعبد الله بن الزبير، وطلحة، وابنه محمد، وسعد، وسعيد، والنعمان بن بشير، ومعاوية، ورافع بن خديج، ومن كان على رأيهم من الصحابة تخلفوا عن بيعة علي بالمدينة، ابن خلدون، المقدمة: ٢١٤.

(٣) الموضع السابق.

(٤) الأشعري، الإبانة: ١٠٦، ومقالات الإسلاميين: ٤٥٦، ابن حجر، فتح الباري: ٦/ ٦١٧.

(٥) خالد بن عرعرة السهمي، روى عن علي رضي الله عنه: (الرازي، الجرح والتعديل: ١/ ٣٣٠).

ذعر الناس في ذلك اليوم ذعراً شديداً، وكان سل السيف فينا عظيماً، فقعدت في بيتي، فعرضت لي حاجة في السوق فخرجت، فإذا أنا في ظل القصر بنفر جلوس نحواً من أربعين رجلاً.. فأردت أن أدخل فمنعني البواب، فقال القوم: دع الرجل يدخل، فدخلت، فإذا أشراف الناس ووجوههم، فجاء رجل جميل في حلة.. فقعد، فإذا علي بن أبي طالب رضي الله عنه.. فقال: سلوني، ولا تسألوني إلا عما ينفع ويضر..»[1].

ومما يدل أيضاً على انعقاد بيعة علي رضي الله عنه، ببيعة من بايع من أهل الحل والعقد أمور منها:

١ ـ إن منهج علي رضي الله عنه كان الأسلم لاجتماع الناس، وتحقيق مصالحهم، ومعلوم أن عدم تفرق الناس هو أهم ما تتشوف إليه الشريعة في أمر السياسة، فقدم رضي الله عنه جمع كلمة المسلمين على المطالبة بدم عثمان، وتأنى في هذا الأمر الثاني، لأن من شرطه اجتماع الناس على إمام، ولهذا كان رده على معاوية أن بايع ثم لنجتمع على قتلة عثمان.

٢ ـ إن القدرة والقوة من أهم معايير استقرار أمر البيعة، وقد كانت قدرة علي رضي الله عنه في قتاله مع أهل الجمل، وأهل صفين بادية للعيان، حتى اضطر معاوية ومن معه إلى رفع المصاحف لما رأوا ميل كفة القتال لصالح علي ومن معه.

٣ ـ وأرى أن أهم ما يدل على استقرار الأمر لعلي رضي الله عنه، وانعقاد بيعته، وكونه محقاً في تأخير المطالبة بدم عثمان، قوله ﷺ لعمار: «تقتلك الفئة الباغية»[2].

---

(١) الحاكم، المستدرك: ١/ ٦٢٩، رقم: ١٦٨٤، كتاب المناسك. (دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م تحقيق: مصطفى عطا).

(٢) البخاري: الجهاد، مسح الغبار عن الناس في السبيل، رقم: ٢٦٥٧، ٢/ ٩٥٠، ومسلم: الفتن، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل، رقم: ٢٩١٦، ص: ١٢٦٢.

ومعلوم أن عماراً قتل ضمن جيش علي رضي الله عنهما، وفي هذا دلالة على أن الحق في جانب علي، وأرى أن هذا الحديث يحسم أمر أرجحية الرأي الذي مال إليه علي، ولكن الطرفين يبقيان مجتهدين، ولا يشنع على معاوية رضي الله عنه، وإن تبين أنه كان مخطئاً في اجتهاده.

وخلاصة أمر أهل الحل والعقد زمن الخلفاء الراشدين، أن وجوه المهاجرين والأنصار كانوا أهل الحل والعقد في عهد أبي بكر وعمر لسبقهم إلى الإسلام، ولمكانتهم بين قومهم، وفي عهد عثمان لا يدل قتله على يد بعض أوباش الأمصار أن هؤلاء الشرذمة كانوا أهل الحل والعقد، لما تقدم من أسباب وردت في ذكر مقتل عثمان رضي الله عنه، أما في زمن علي فقد افترق أهل الحل والعقد ما بين مؤيد لعلي، ومعارض له، وازدادت شوكة الأمصار، وبخاصة الشام، مما مهد لانتقال الخلافة إلى الأمويين في الشام. ويلاحظ في نهاية عهد الخلفاء الراشدين عودة تأثير العصبية والقبلية في أمر الحكم، بعد أن ضعف أثرهما كثيراً في عهد أبي بكر وعمر، لحساب تقديم ذوي السابقة في الإسلام والدعوة إليه.

* * *

*** المطلب الثالث ـ أهل الحل والعقد في دول الخلافة الإسلامية:**

تعاقبت دول الخلافة بعد دولة الخلافة الراشدة، فكانت دولة الأمويين، ثم دولة العباسيين وما تخللها من فترات قوة وضعف، وما قام خلال فترات ضعفها من دويلات، ثم آل الأمر إلى العثمانيين، وبانتهاء عهدهم أعلنت نهاية الخلافة، وبداية فترة الدويلات التي صنعها الاستعمار الغربي، وفيها نعيش حتى اليوم.

أولاً ـ أهل الحل والعقد في عهد الدولة الأموية:

بعد أن تنازل الحسن بن علي[١] رضي الله عنه لمعاوية عن الخلافة، استقر الأمر لمعاوية، وبايعه أهل الحل والعقد سواء الذين كانوا معه، أم مع الحسن، أم الذين توقفوا عن القتال وعن بيعة علي بعد مقتل عثمان، كابن عمر، وسعد، ومحمد بن مسلمة، وكان ذلك العام عام الجماعة. ويعود الفضل في هذا الاجتماع إلى الحسن رضي الله عنه، تصديقاً لقوله ﷺ: «ابني هذا سيد، ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين»[٢].

أ ـ عهد معاوية لابنه يزيد، وموقف أهل الحل والعقد:

إن عهد معاوية لابنه يزيد[٣] بالخلافة موضوع شائك، افترق فيه الناس على طرفي نقيض، وما يزالون مختلفين. وأرى أن الداعي الذي حدا بمعاوية

---

(١) الحسن بن علي بن أبي طالب: (٣ ـ ٥٠هـ = ٦٢٤ ـ ٦٧٠ م) الهاشمي القرشي، أبو محمد، خامس الخلفاء الراشدين. بايعه أهل العراق بالخلافة بعد مقتل أبيه سنة: (٤٠هـ)، ثم خلع نفسه ليحفظ دماء المسلمين، وسمي هذا العام: عام الجماعة، ومدة خلافته ستة أشهر وخمسة أيام، ثم انصرف إلى المدينة وتوفي فيها. (الأعلام: ٢/ ١٩٩، أسد الغابة: ٢/ ١٣ ـ ٢١).

(٢) أخرجه البخاري، الفتن، باب قول النبي ﷺ للحسن بن علي، إن ابني هذا لسيد. . .، رقم: ٦٦٩٢، ٦/ ٢٦٠٦، ولينظر شرح ابن حجر للحديث، فتح الباري: ١٣/ ٦٦، فما بعد. ولتنظر تتمة حديث البخاري، وفيه تفاصيل تنازل الحسن عن الخلافة.

(٣) يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي: (٢٥ ـ ٦٤هـ = ٦٤٥ ـ ٦٨٣م) ثاني خلفاء بني أمية في الشام، امتنع ابن الزبير والحسين بن علي عن مبايعته، وفُجع المسلمون بالحسين في ولايته، وخلع أهل المدينة طاعته، وفُتح المغرب في زمنه على يد عقبة ابن نافع، توفي في حمص وكان نزوعاً إلى اللهو. (الأعلام: ٨/ ١٨٩، سير أعلام النبلاء: ٤/ ٣٥ ـ ٤٠).

لإيثار ابنه يزيد على من هو أفضل منه وأعلم وأطول يداً في نصرة الدين، من الصحابة وأبنائهم، هو نظره إلى حال أهل الحل والعقد آنذاك، الذين كان جلهم من بني أمية.

وهذا ما يبينه ابن خلدون، يقول: والذي دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون سواه، إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس، واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذٍ من بني أمية، إذ بنو أمية يومئذٍ لا يرضون سواهم، وهم عصابة قريش، وأهل الملة أجمع، وأهل الغلب منهم، فآثره بذلك دون غيره ممن يظن أنه أولى بها، وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصاً على الاتفاق، واجتماع الأهواء، الذي شأنه أهم عند الشارع، وإن كان لا يظن بمعاوية غير هذا، فعدالته وصحبته مانعة من سوى ذلك. ثم يبين ابن خلدون سبب مراعاة معاوية للعصبية، دون المفضّل في الدين، الذي كان معيار التقديم في عهد الراشدين فيقول:

«إن الوازع الديني قد ضعف، فاحتيج إلى الوازع السلطاني والعصباني، فلو عهد إلى غير من ترتضيه العصبية، لردت ذلك العهد، وانتقض أمره سريعاً، وصارت الجماعة إلى الفرقة والاختلاف. سأل رجل علياً رضي الله عنه: ما بال المسلمين اختلفوا عليك، ولم يختلفوا على أبي بكر وعمر؟ فقال: لأن أبا بكر وعمر كانا واليين على مثلي، وأنا اليوم والٍ على مثلك. يشير إلى وازع الدين»[1].

وعلى النقيض من هذا الرأي الذي يلتمس العذر لمعاوية، ويبين أسباب عهده ليزيد، ثمة رأي آخر، لا يلقي بالاً لكل ما تقدم، ويرى أنه «كان بمقدور معاوية لكي ينفّذ الفكرة المباركة المتمثلة في الخوف من اقتتال الأمة على مسألة

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ٢١٠ ـ ٢١١.

الخلافة، وزوال الدولة الإسلامية، وانتصار الروم، ولذلك حسم هذه المسألة في حياته، فأخذ البيعة ليزيد، كان بمقدوره أن يجمع بقايا الصحابة، وأكابر التابعين، ويقول لهم: اختاروا ـ في حياتي ـ رجلاً مناسباً يخلفني، فمن رضيه الناس فخذوا له البيعة من الجميع»[١].

ويظهر لي أن هذا الرأي الثاني نظري، لم يتنبه إلى ما في كلمات ابن خلدون من وصف للواقع التاريخي آنذاك، فماذا يغير معاوية لو عهد إلى رجل ليس من بني أمية، وهم أهل الحل والعقد، من ميزان القوى الواقعي آنذاك، هل يبعد أن ينقض هؤلاء عهده، ويبايعوا آخر، فيقع آنذاك عين ما حاذر منه معاوية؟!، وسيأتي مصير محاولة من غيّر ولاية العهد، سواء في بني أمية، أو في بني العباس.

ثم إن معاوية لم يعلم بما يطرأ على يزيد من فسق، ولم يعلم بما تجري عليه الأمور من اقتتال بين الحسين[٢] رضي الله عنه وبين يزيد، بل حاول أن لا تصل الأمور إلى هذا الحد، بأن عهد إلى من يرى أن الناس ستجتمع عليه. ولننظر إلى واقع المعركة بين عامل يزيد على العراق، وبين جيش الحسين، وكيف خذل فيها أهل العراق الحسين، نعلم واقع القوّة آنذاك.

إن من المعلوم الذي لا ينازع فيه اثنان، أفضلية الحسين وأمثاله على يزيد ابن معاوية، ولكن أمر الحكم والسياسة يراعى فيه أمران: الشرعية ومراعاة الأحكام، وواقع الحال، وليس بمقدور أحد ولو كان خليفة أو رئيساً أن يغير واقع الحال في فترة بسيطة، وبالتالي، فلم يكن بمقدور معاوية أن يغير من حال

(١) المودودي، الخلافة والملك: ٢٣٧.

(٢) الحسين بن علي بن أبي طالب، القرشي الهاشمي، سبط رسول الله ﷺ ومحبوبه، شهد الجمل وصفين، ورفض البيعة ليزيد، وقتل بكربلاء رضي الله عنه. (سير أعلام النبلاء: ٣/ ٢٨٠).

كون بني أمية هم أهل الحل والعقد والشوكة آنذاك، لأن الأحداث التي مرت بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، والقتال ما بين معاوية وعلي، وتنازل الحسن لمعاوية، واستقرار الأمر لهذا الأخير، . . كل هذا وطد شوكة بني أمية، فكيف يمكن ألا تراعى الشوكة في أمر العهد؟!.

على أن معاوية استشار في يزيد، ومن النقول التي يمكن أن نستأنس بها في بيان سبب تولية معاوية العهد ليزيد، ما ورد من أن معاوية أن كتب إلى زياد[1] أن يوجه إليه بوفد أهل العراق ـ وكانت الوفود آنذاك تمثل من وراءها، ولا تتكلم إلا في الأمور العامة ـ فبعث إليه بوفد البصرة والكوفة، فتكلمت الخطباء في يزيد، والأحنف بن قيس[2] ساكت، فلما فرغوا قال معاوية: قل يا أبا بحر، فإن العيون إليك أشرع ـ أي أكثر نظراً ـ منها إلى غيرك، فقال الأحنف: يا أمير المؤمنين، إن كنت تعلمه لله رضاً، فلا تشاور فيه أحداً، وإن كنت تعلم بعده عن الله، فلا تزوده من الدنيا، وترحل أنت إلى الآخرة. . ، فقال معاوية: إن خيرة الله تجري، وقضاءه يمضي، وأحكامه تنفذ، ولا معقب لحكمه، ولا راد لقضائه، وإن يزيد فتىً بلوناه، ولم نجد في قريش فتىً هو أجدر بأن يُجتمع عليه منه»[3].

---

(١) زياد بن أبيه: أبو المغيرة، أمه: سمية، وصار يقال له: ابن أبي سفيان، استلحقه معاوية، اختلف في صحبته. كان من الدهاة الخطباء العظماء، وهو أمير المصرين، توفي سنة ٥٣٠هـ. (الإصابة: ١/ ٥٨٠).

(٢) الأحنف بن قيس بن معاوية التميمي السعدي، أبو بحر، اسمه: الضحاك، على المشهور. أدرك النبي ﷺ ولم يجتمع به، كان يضرب بحلمه المثل. مات بالبصرة سنة: ٦٧هـ. (الإصابة: ١/ ١٠١).

(٣) أحمد الهاشمي، جواهر الأدب: ١/ ٤٢٢ ـ ٤٢٣، ولينظر في أمر الوفود على معاوية: القاسمي، نظام الحكم: ٦١، وما نقله عن الأب لامانس اليسوعي في كتابه عن معاوية، المطبوع بالفرنسية عام ١٩٠٨، ص: ٦٠.

يؤخذ من هذا أمران:

ـ **أولهما**: استشارة معاوية السابقة على العهد، فقد استشار الوفود، والوفود فيها سادة الناس ووجوههم؛ وفي هذا دليل على اعتبار كلمة وجوه الناس في أمر العهد.

ـ **وثانيهما**: ما في آخر كلمات معاوية السابقة، إذ لاحظ اجتماع الناس بقدر الإمكان.

٢ ـ القتال ما بين الحسين رضي الله عنه ويزيد:

ثم إن يزيد بعد أن ولي الإمارة حدث فيه ما حدث من الفسق، فاختلف الصحابة حينئذٍ في شأنه، فمنهم من رأى الخروج عليه، ونقض بيعته من أجل ذلك، كما فعل الحسين، وعبد الله بن الزبير[1] رضي الله عنهما، ومن اتبعهما في ذلك، ومنهم من أباه لما فيه من إثارة الفتنة، وكثرة القتل مع العجز عن الوفاء به؛ لأن شوكة يزيد يومئذٍ هي عصابة بني أمية، وجمهور أهل الحل والعقد من قريش، وتستتبع عصبية مُضَر أجمع، وهي أعظم من كل شوكة، ولا تطاق مقاومتهم، فأقصروا عن يزيد بسبب ذلك وأقاموا على الدعاء بهدايته، والراحة منه. وهذا كان شأن جمهور المسلمين، والكل مجتهدون، ولا ينكر على أحد من الفريقين[2].

وكان شيعة أهل البيت بالكوفة بعثت إلى الحسين لما ظهر الفسق في يزيد أن يأتيهم فيقوموا بأمره، فرأى الحسين أن الخروج على يزيد متعين من أجل

(١) عبد الله بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي، أبو بكر، صحابي، أمه: أسماء بنت أبي بكر، أحد الشجعان. ولي الخلافة بعد موت يزيد بن معاوية قتله الحجاج سنة: ٧٣هـ. (الإصابة: ٢/ ٣١١).

(٢) مقدمة ابن خلدون: ٢١٢.

فسقه لاسيما من له القدرة على ذلك، وظنها من نفسه بأهليته وشوكته. يقول ابن خلدون: فأما الأهلية فكانت كما ظن وزيادة، وأما الشوكة فغلط يرحمه الله فيها.

ثم بين ابن خلدون أن العصبية نسيت أول الإسلام، لما شغل الناس من الذهول بالخوارق وأمر الوحي، وتردد الملائكة لنصرة المسلمين، فذهبت عصبية الجاهلية ونسيت، ولم يبق إلا العصبية الطبيعية في الحماية والدفاع ينتفع بها في إقامة الدين، وجهاد المشركين، حتى إذا انقطع أمر النبوة والخوارق المهولة، عادت العصبية كما كانت، ولمن كانت، وأصبحت مضر أطوع لبني أمية من سواهم، بما كان لهم من ذلك قبل(١).

وأوافق ابن خلدون على عودة العصبية، ولكنني أخالفه في سبب نسيانها في عهد النبوة والراشدين، فلم يكن نسيانها بسبب معاينة أمر الوحي والخوارق فحسب، بل الأكثر أهمية من معاينتهم الوحي ما عبر عنه علي رضي الله عنه عندما قال: «كان أبو بكر وعمر واليين على مثلي..»، وفي هذا تلخيص لجملة أسباب أدت إلى نسيان العصبية منها: تقديم مصلحة المسلمين العامة على المصالح الخاصة، ولننظر موقف علي من أبي بكر حين لم يبايعه، هل شق عصا الطاعة؟!، ثم لنتأمل بعد في أمر الفتن خلال مراحل دول الخلافة، وما جرى فيها من التنافس على الدنيا.

---

(١) المصدر السابق: ٢١٦ ـ ٢١٧، ولينظر: سيد صديق حسن القنوجي، إكليل الكرام: ٣٥، وفيه رد على القاضي ابن العربي لقوله في العواصم والقواصم: إن الحسين قتل بشرع جده، ولينظر للوقوف على تفاصيل موضوع البغي، وتقييم موقف الحسين رضي الله عنه، رسالة الماجستير التي تقدمت بها في كلية الشريعة، جامعة دمشق بعنوان: البغي في الشريعة الإسلامية والقوانين المعاصرة.

ومن أسباب نسيان العصبية: عمل جهاز الحكم ممثلاً بالخليفة على مراعاة تطبيق شرع الله، بأفضل ما يمكن، ومن هذا التطبيق الأخذ على يد أهل الشوكة، وتصعيد ذوي السابقة والنفع للناس، كما تقدم في عهد عمر، ومن أسباب عودة العصبية، ما داخل الناس من حب الملك والسعي لنيله لما فيه من قدرة على تحصيل أمر الدنيا، وهذا تم لما عاين الناس بهرجة ملوك الروم وفارس، في حين كانت خلافة الراشدين لا تلقي بالاً لما تقدم من فتن الدنيا. .

ومن أهم أسباب نسيان العصبية: عمل جهاز الحكم الدؤوب على مراقبة حال أهل الحل والعقد، وقد كان هذا في عهد الراشدين، وبخاصة في عهد أبي بكر وعمر، فأبقوا الحل والعقد بيد من يعمل على مراعاة مصلحة المسلمين، وعلى تقديمها على مصلحته. وتنازل أربعة من أهل الشورى للاثنين الباقيين، وتنازل الحسن، وحقنه الفتنة مصداق على مراعاتهم مصلحة المسلمين.

ثم لما توالت الفتن وتتابع القتال زمن علي، صار معيار الشوكة مهماً، وصار علي ومعاوية بحاجة إلى تأييد القبائل، فلزمهما تقديمهم، فاكتسبوا نوع حل وعقد ما كانوا ليكتسبوه زمن عمر حين كانوا هم بحاجة إليه، وهو في غنىً عنهم.

وحينما تبلور شأن الحل والعقد في عصبية ما، غدا من العسير تغيير الواقع في فترة بسيطة، وهذا ما يلاحظ من عدم قدرة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه على الاستبدال بالمعهود إليه من بعده آخر هو خير منه. ومن حادثة مماثلة تمت في عهد العباسيين، وستأتي إنشاء الله تعالى.

٣ ـ أهل الحل والعقد من بقية عهد بني أمية:

بقيت شوكة بني أمية بعد معاوية وابنه يزيد في بني أمية، فاستطاع بنو أمية أن يتغلبوا على عبد الله بن الزبير، يقول ابن خلدون: إن غلط ابن الزبير في أمر

الشوكة أعظم ـ يقصد من غلط الحسين ـ لأن بني أسد لا يقاومون بني أمية في جاهلية ولا إسلام. . ، وقد عدل ابن عباس،[١] وابن عمر إلى بيعة عبد الملك ابن مروان[٢] عن ابن الزبير، ثم آل الأمر إلى استيلاء بني أمية على ما كان تحت يد ابن الزبير من أرض الحجاز، واستقر الأمر لعبد الملك بن مروان بمقتل ابن الزبير سنة ثلاث وسبعين، ومقتل أخيه مصعب بن الزبير[٣] في العراق سنة إحدى وسبعين[٤].

أما ابن الأشعث[٥] فلم يكن من قريش، بل كان كندياً من اليمن، ومع ذلك بويع بالإمارة من أتباعه، وكان فيهم بعض فضلاء التابعين، وينص المؤرخون على

---

(١) عبد الله بن العباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس. الحبر، وترجمان القرآن، والبحر. ولاه علي البصرة، وكان على الميسرة يوم صفين. مات بالطائف سنة: ٦٨هـ. (الإصابة: ٢/ ٣٣٤).

(٢) عبد الملك بن مروان بن الحكم القرشي: (٢٦ ـ ٨٦ هـ = ٦٤٦ ـ ٧٠٥م) أبو الوليد، من أعاظم الخلفاء ودهاتهم، نشأ في المدينة فقيهاً متعبداً، واستعمله معاوية وهو ابن ست عشرة سنة. تسلم الخلافة بعد أبيه، وقتل في عهده مصعب وعبد الله ابني الزبير، أعماله كثيرة، منها صك الدراهم. توفي في دمشق. (الأعلام: ٤/ ١٦٥، سير أعلام النبلاء: ٤/ ٢٤٦ ـ ٢٤٩).

(٣) مصعب بن الزبير بن العوام، أمير العراقين، أبو عيسى، كان فارساً شجاعاً، حارب المختار وقتله، مات في حربه مع عبد الملك بن مروان سنة: ٧٢هـ. (سير أعلام النبلاء: ٤/ ١٤٠).

(٤) لينظر: ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية: ١٢٣.

(٥) ابن الأشعث (. . . ـ ٨٥ هجري، . . . ـ ٧٠٤ ميلادي) عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث ابن قيس الكندي، صاحب الوقائع مع الحجاج، وجهه الحجاج بجيش لغزو بلاد ملك الترك فأخذ منها حصوناً ثم أمره الحجاج بالتوغل فيها فاستشار الناس فأشاروا عليه بنبذ طاعة الحجاج، ثم خلعوا عبد الملك أيضاً، وسيطروا على الكوفة، ثم جرت بينهم وبين الحجاج موقعة دير الجماجم، وانسحب ابن الأشعث بقوته، ثم لجأ إلى ملك الروم، فهدده الحجاج إن لم يقتله، فقتله. (الأعلام: ٣٠/ ٣٢٤، سير أعلام النبلاء: ٤/ ١٨٣ ـ ١٨٤).

أن بيعته لم يتفق عليها أهل الحل والعقد، ولهذا كانت زلة وفلتة نشأ بسببها شر كبير، هلك فيه خلق كثير[١].

ولما ولي الخلافة عمر بن عبد العزيز، وكان خامس الخلفاء الراشدين لشبه عهده بعهدهم في العدل والشورى، أهمه أمر وراثة الخلافة ما بين الأمويين، لعلمه أن الإمارة عن شورى، ولكنه نظر فرأى أن أهل الحل والعقد هم بنو أمية، وخشي إن شرع بالعهد إلى من هو أفضل منهم، ولكنه من غيرهم، ألا يطيعوا، فتكون فرقة وفتنة.

وينقل ابن خلدون عن عمر بن العزيز أنه كان إذا رأى القاسم بن محمد بن أبي بكر[٢] يقول: «لو كان لي من الأمر شيء لوليته الخلافة»، ثم يقول ابن خلدون: ولو أراد أن يعهد إليه لفعل، ولكنه كان يخشى من بني أمية أهل الحل والعقد، فلا يقدر أن يحول الأمر عنهم لئلا تقع الفرقة، وهذا كله إنما حمل عليه مقتضى العصبية[٣].

فلم يستبدل بيزيد بن عبد الملك[٤] ـ الذي كان عهد إليه سليمان بن عبد الملك[٥] ثانياً بعد عمر بن عبد العزيز ـ لما رآه من تمسك بني أمية بالمنصب.

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية: ٩/ ٥٤، ولينظر للوقوف على تفاصيل خروج ابن الأشعث.

(٢) القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، الحافظ الحجة، عالم وقته بالمدينة مع بقية الفقهاء، ربي في حجر عائشة رضي الله عنها، وتفقه منها. توفي سنة: ١٠٧هـ.

(٣) مقدمة ابن خلدون: ٢٠٦.

(٤) يزيد بن عبد الملك: (٧١هـ ـ ١٠٥هـ) الخليفة القرشي الأموي الدمشقي، استخلف بعهد عقده له سليمان بعد عمر بن عبد العزيز، وعهد بالخلافة إلى أخيه هشام ثم من بعده لولده الوليد بن يزيد. (سير أعلام النبلاء: ٥/ ١٠٥).

(٥) سليمان بن عبد الملك بن مروان: أبو أيوب، القرشي الأموي بويع بالخلافة بعد أخيه الوليد، كان ديّناً، مفوهاً، عادلاً، محباً للغزو، توفي سنة: ٩٩هـ. (سير أعلام النبلاء: ٥/ ١١١).

ويُذكر أنه خرج على عمر بن عبد العزيز في أواخر عهده فريق من الخوارج، فأرسل إليهم وناظرهم، وراح يرد على كل سؤال رداً فاحماً، وأخيراً قال أحد المناظرين: أرأيت رجلاً ولي قوماً وأموالهم فعدل فيها ثم صيرها بعده إلى رجل غير مأموم، أتراه أدى الحق الذي يلزمه الله عز وجل، أوتراه قد سلم؟ قال عمر: لا، قال: أفتسلم هذا الأمر إلى يزيد بن عبد الملك من بعدك، وأنت تعرف أنه لا يقوم فيه بالحق؟ قال: إنما ولاه غيري، والمسلمون أولى بما يكون منهم فيه بعدي، قال: أفترى ذلك من صنع من ولاه حقاً؟ فسكت عمر بن عبد العزيز، وظل بعد أن انفض المجلس يقول: أهلكني أمر يزيد وخُصمت فيه، فاستغفر الله[١].

والخلاصة في شأن الحل والعقد زمن الأمويين أنه آل لبني أمية، فتمسكوا بمنصب الخلافة، وكان امتلاكهم للحل والعقد داعياً لمعاوية أن يعهد لابنه ليجتمع عليه، وقلّ تقديم الناس بناء على فعالهم في الدعوة إلى الإسلام والسبق إليه، وازداد الرجوع إلى مفهوم عصبية القبيلة بعد أن كان الولاء للفكرة مقدّماً على الولاء للعرق.

إن لفكرة العهد ما يسوغها من استقرار أمر الحكم، ولكن العهد إنما يمكن أن يلجأ إليه في ظرف استثنائي، لا أن يكون هو القاعدة والأصل، فكان ينبغي التنبه إلى إبقاء شوكة أهل الفضل والسابقة في الخير، وألا يغيب هذا الهدف عن سعي من تسنم الولاية، حتى ولو صرف لهذا الهدف جل وقته؛ لأنه بهذا السعي يسهل الأمر على من بعده، ويمهد لتقدم أهل الفضل والدين؛ أما لو راعى الواقع وسايره على الدوام، فقدّم من يريده أهل الشوكة فحسب، فإن

---

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤/ ٣١٩.

الخرق سيتسع على الراقع. ولئن كان الاعتذار لمعاوية ـ بسبب عهده ليزيد ـ بأنه لم يعلم ما يحدث من بعده اعتذاراً مقبولاً، وله ما يسوغه من تسارع الأحداث زمن معاوية، وما سبق خلافته من صراع، فإن هذا العهد يبقى فاتحة العهد للابن أو القريب عند المسلمين، وهذا ما كان حاذر منه عمر رضي الله عنه عندما ترك الأمر شورى بين الستة، والله أعلم(١).

ثانياً ـ أهل الحل والعقد في عهد العباسيين:

جرت سنة الله أن يداول الأيام بين الناس، لأسباب تُعلم من تصفح التاريخ، والنظر في مقدار الطاعة لله في دوله، وملاحظة كيف تتناسب هذه الطاعة مع بقاء الأمر، وكيف يزول هذا الأمر، ويؤول إلى آخرين بمقدار ما يضيّع شرع الله.. ﴿وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ﴾ [الحج: ٤٠].

وقد كان هذا حال دولتي الخلافة: الأموية والعباسية، فقد آل الأمر للعباسيين بعدما اتسعت أقاليم الدولة الأموية، ولم يكن في أواخر خلفائهم من القوة ما يستطيعون به ضبط أمر دولتهم، فآل أمر الخلافة للعباسيين، ثم إن هؤلاء كانوا من القوة في أول عهدهم، ومن امتلاك الحل والعقد ما مكن لهم الأمر، فصفا لهم صدر عهدهم.

ولكن الأمر لم يدم على ذلك، فقد غلبت عليهم مواليهم، بحيث صاروا معهم كالصبي المحجور عليه، يقتنع بلذاته، ويباشر الأمور غيره، ثم اشتد الخطب فغلب عليهم الديلم، فضايقوهم في كل شيء، حتى لم يبق للخليفة إلا

---

(١) فليراجع للاطلاع على تفاصيل الشورى في عهد الأمويين، بحث الدكتور حسين عطوان، ملامح من الشورى في العصر الأموي، وهو منشور ضمن: الشورى في الإسلام: ١/ ١٧٥ ـ ٣٣١، وليفرق فيما ذكره من أمثلة ما بين القسمين المتقدمين: شورى أهل العلم وشورى أهل الحل والعقد.

الخطبة، واقتسم المتغلبون الممالك في جميع الأقاليم، ثم طرأ عليهم طائفة بعد طائفة حتى انتزع الأمر منهم في جميع الأقطار، ولم يبق للخليفة إلا مجرد الاسم في بعض الأمصار(١).

وقد كان الوزير في دولة بني أمية معاوناً في أمور القبائل والعصائب واستئلافهم، وكانت رتبته أعلى الرتب، وكان نظره عاماً في أحوال التدبير، والمفاوضات، وديوان الجند، وفرض العطاء بالأهلية، وغيرها؛ أما في دولة العباس فقد استفحل أمر الملك، وعظمت مراتبه وارتفعت، وعظم شأن الوزير، وصارت إليه النيابة في إنفاذ الحل والعقد، وتعينت مرتبته في الدولة، وعنت لها الوجوه، وأضيف إلى عمله النظر في أمور أخر، ودُفع إليه خاتم السلطان ـ والسلطان هنا والي الإقليم الواسع وهو دون الخليفة ـ حتى دعي بعض الوزراء بالسلطان، إشارة إلى عموم نظره، وقيامه بالدولة. ثم جاء في الدولة العباسية زمن تعاور فيه الاستبداد على الولاية الوزير مرة، والسلطان أخرى، . . ثم استمر الاستبداد وصار الأمر لملوك العجم، ولما لم يكن لهم أن ينتحلوا ألقاب الخلافة، تسموا بالإمارة والسلطان، . . وتركوا اسم الوزارة إلى من يتولاها للخليفة في خاصته، ولم يزل هذا الشأن عندهم إلى آخر دولتهم(٢).

والمهم من هذا النقل إثبات تسلط الوزراء، ومآل أمر الحل والعقد إليهم، حتى تفرد بعضهم به في فترة من الفترات. ولم يكن الوزراء فقط من تسلط على

---

(١) ابن حجر، فتح الباري: ١٣/ ١٢٥.

(٢) مقدمة ابن خلدون: ٢٣٨، ٢٣٩، ولينظر بحث أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: الشورى في العصور العباسية فكراً وممارسة، وهو منشور ضمن: الشورى في الإسلام: ٢/ ٣٨٣، فما بعد.

الخليفة واستبد بالرأي دونه، بل يجد متصفح أحداث الخلافة العباسية في عصر ضعفها أن المعهود إليه قد يستبد بالأمر دون الخليفة أو السلطان العاهدين»[١] وأنه قد يستبد بالأمر حاجب الخليفة[٢]، أو غيرهما من المقربين إلى الخليفة[٣].

ولا يلزم أن يجور هؤلاء المستبدون على الخليفة، بل ربما سدد بعضهم أمر الخلافة، وساس أتم سياسة[٤].

من نماذج تأثير أهل الحل والعقد زمن العباسيين:

تقدم أن عمر بن عبد العزيز لم يتيسر له أن يبدل في أمر العهد، وكذلك كان الشأن في زمن العباسيين، فلئن بدا للناظر أول وهلة أن الخليفة يمسك بيده مقاليد الحكم، ولا يُقطع أمر دونه، إلا أن بعض الحوادث تظهر أن ثمة جماعة لهم تأثيرهم الذي ينبغي ألا يغفل الباحثون عن إدراكه، هؤلاء هم جماعة أهل الحل والعقد.

من هذه الحوادث أن المأمون[١] عهد إلى علي بن موسى بن جعفر الصادق، وسماه الرضا[٢]، فأنكرت العباسية ذلك، ونقضوا بيعته وخلعوه، وبايعوا لعمه

---

(١) لينظر مثال ذلك عند الذهبي، سير أعلام النبلاء: ١٠/ ٩٤، وفيه أن الموفق أبو أحمد طلحة عهد إليه أخوه من بعد ولده جعفر، في سنة إحدى وستين ومائتين، فكان الموفق بيده العقد والحل لا يبرم أمر دونه.

(٢) من ذلك: ما آل من الحل والعقد للحاجب الملقب بالمنصور أبي عامر محمد بن عبد الله بن أبي عامر القحطاني، الذي سدد أمر الدولة بعدما تلاشى أمر الدولة المروانية لما ولي المؤيد هشام بن المستنصر بالله أبو العاص الحكم بن الناصر، وكان المؤيد ابن تسع سنين. الذهبي، سير أعلام النبلاء: ١٦/ ٢٣٠.

(٣) لينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: ١٥/ ١١٩، ترجمة الطائع لله، ٢٠/ ٣٩٨، ترجمة الصالح.

(٤) المصدر السابق: ١٦/ ٢٣٠.

إبراهيم بن المهدي[٣]، وظهر من الهرج، والخلاف، وانقطاع السبل، وتعدد الثوار والخوارج ما كاد يصطلم الأمر، حتى بادر المأمون من خراسان إلى بغداد، ورد أمرهم إلى ما رأوه؛ فأطاعوه، وهرب إبراهيم بن المهدي، ثم عفا عنه المأمون[٤].

فقد وصل الأمر بمن بيده الحل والعقد من العباسية إلى خلع الخليفة، وبيعة غيره، لما رأوا أن أمر الخلافة سيخرج من العباسيين إلى أهل بيت علي رضي الله عنه؛ وفي هذا دليل واضح على وجود جماعة أهل الحل والعقد في كل عهود الخلافة، ولكن تأثيرهم قد لا يظهر للعيان إلا عندما يرون أن نفوذهم وشوكتهم تؤول إلى غيرهم[٥].

ثالثاً ـ أهل الحل والعقد بعد سقوط بغداد:

---

(١) المأمون: عبد الله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي، أبو العباس، الخليفة العباسي، أمر بتعريب كتب الأوائل، ودعا إلى القول بخلق القرآن. توفي سنة: ٢١٨هـ. (سير أعلام النبلاء: ١٠/ ٢٧٢).

(٢) علي الرضا: أبو الحسن، علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق الهاشمي العلوي، ولد بالمدينة، وتوفي بطوس سنة ٢٠٣هـ.

(٣) إبراهيم بن المهدي أبو إسحق، الأمير الملقب بالمبارك، كان فصيحاً، بليغاً، عالماً، شاعراً، رأساً في الموسيقا، توفي سنة: ٢٢٤هـ. (سير أعلام النبلاء: ١٠/ ٥٥٧).

(٤) مقدمة ابن خلدون: ٢١١، ولينظر تعليقه على ذلك، ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية: ٢١٧.

(٥) للتوسع في تطبيق الشورى زمن العباسيين، سواء في ممارسة الحكم أو في اختيار الخليفة يراجع بحث أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: الشورى في العصور العباسية فكراً وممارسة. وهو منشور ضمن: الشورى في الإسلام الصادر عن المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان: ٢/ ٣٨١ـ٤٤١.

بعد استيلاء المغول على بغداد، وانتهاء عهد الخلافة العباسية فيها، آل أمر قيادة العالم الإسلامي إلى المماليك في مصر والشام، وأما دول المغرب فقد دب فيها الضعف والوهن.

وقد عمل المماليك على صد المغول كلما أرادوا التوسع غرباً باتجاه الشام، كما عملوا على صد الصليبيين القادمين من الغرب.

وقد ظهر في عصر سلاطين المماليك مجلس للمشورة، تألف من السلطان رئيساً له، ومن قادة العسكر، والخليفة العباسي الذي كان رمزاً فحسب، والوزير، وقضاة المذاهب الأربعة، وأمراء المئين، وعددهم أربعة وعشرون أميراً، فإذا كان السلطان قاصراً، تولى رئاسة هذا المجلس الوصي عليه، أو نائب السلطنة[١]. وكان نفوذ هذا المجلس يمتد أو ينحسر بمقدار قدرة السلطان، وقد أدى هذا إلى عدم سلامة بعض المشيرين هؤلاء من بطش سلاطين المماليك.

ولما كانت السلطنة وراثية، وقد يتسلم هذا المنصب صغير، كان يتولى الوصاية عليه أقوى الأمراء، وأكثرهم نفوذاً، وكان يغدو مدبر الدولة، ورأس المشورة، وكافل السلطان[٢].

والخلاصة في هذا العهد الذي امتد حتى قيام الخلافة العثمانية أنه كان أكثر فترات الخلافة الإسلامية ضعفاً، وأكثر ما كان يشغل بال أهل الحل والعقد فيه أمران: المحافظة على ما تحت يد الدولة من خطر المغول والصليبيين، وحسابات الانحياز إلى هذا أو ذاك ممن يتطلعون لتسلم السلطنة.

---

(١) د. سعيد عبد الفتاح عاشور، الشورى في العالم الإسلامي، بين سقوط بغداد، وقيام الخلافة العثمانية، منشور ضمن: الشورى في الإسلام: ٢/ ٤٦٦.

(٢) لينظر في تفاصيل أمر الشورى في هذا العهد، المصدر السابق: ٢/ ٤٤٩ ـ ٤٧٨.

ولما قامت دولة الخلافة العثمانية، واتخذت من استانبول عاصمة لها، كان أمر الحل والعقد فيها لكبار قواد الجيش، ولمن حول السلطان العثماني، وقد كان ثمة نوع حل وعقد لبعض أصحاب المناصب الدينية، وبخاصة منصب شيخ الإسلام. أما في الأقاليم فقد كان الأمر للولاة بالكلية.

ومعلوم أنه في أواخر عهد العثمانيين ظهرت نزعة قومية عند الأتراك، بعد أن كانت هذه النزعة ضامرة عند أغلب السلاطين، وظهرت جماعة الاتحاد والترقي، وفسدت رموز الجيش وقادته، وأهمل أمر الأقاليم، وزاد تدخل الغرب في دولة العثمانيين، وظهرت الدعوات القومية ومنها العربية رداً على سياسة جماعة الاتحاد والترقي المتقدمة، ثم دخل الاحتلال الغربي البلاد الإسلامية، وعاث فيها فساداً، ومن أكثر مظاهر إفساده، نشره لهوية ما كانت هذه البلاد تعرفها من قبل، وكلما خرج من إقليم ترك القيادة لمن يضمن له مصالحه، وسمى هذا الإقليم دولة، وأحدث بين هذه الدول أسباب النزاع، فتقوت هذه الدول به على بعضها بعضاً!!

. . . وما يزال هذا حالنا حتى الآن، وسيبقى ما دام اسم: (الدولة) يطلق على هذه الأقاليم والإمارات[1].

---

(١) مما يستأنس به لتمثيل واقع دويلاتنا الإسلامية اليوم، أنه يروى أن الإسكندر المقدوني تغلب على فارس، وقتل ملوكها، وأسر أبناءهم، وأراد أن يقتلهم، واستشار أرسطو في ذلك، فخالفه أرسطو في قتلهم، فسأله المشورة، فقال: إنك إن قتلت هؤلاء، خلفهم الأوباش الذين لا عهد لهم بالملك، وهؤلاء الأوباش سيكونون هماً عليك، أرى أن تعطي لكل واحد من أبناء الملوك جزءاً من مملكة آبائه، وأن تضع على رأسه تاجاً، وسترى بعد فترة أن كلاً منهم سينفرد في مملكته، وسيتنازع مع الآخرين، وسيتقوى كل منهم بك على من ينازعه، وينسون نزاعهم معك. ففعل الإسكندر ذلك. فلينظر، ما أشبه اليوم بالأمس!!

المبحث الثاني

التأصيل الشرعي للإلزام بقرار أهل الحل والعقد

تقدم التفريق بين أهل الحل والعقد، وبين أهل الشورى، وأن أهل الحل والعقد هم وجوه الناس المتبوعون منهم، وأن أهل الشورى مصطلح عام يصدق على كل ذي علم يستشار في الموضوع الذي هو فيه على علم.

وقد ثار نقاش و لا يزال ساخناً في كون الشورى معلمة أو ملزمة، وفي وجوب عودة الإمام لاستشارة أهل العلم، ثم في وجوب التزامه بما يقدمونه إليه من مشورة، حتى أفردت لهذا الموضوع كتب خاصة؛ ولهذا لن أتعرض للموضوع، وأكتفي بالإحالة إلى المصادر والمراجع التي تصدت لبحثه[1].

---

(١) لينظر: الجويني، غياث الأمم، ٣٧٩، ٣٩٢، ١١٥، ١١٦، سيد صديق القنوجي، إكليل الكرامة: ٢٤٤ فما بعد، رشيد رضا، الخلافة: ٣٨ ـ ٤١، د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية: ١٧٩ ـ ٢٠٣، د. عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية: ٤٩ ـ ٢٢٥، د.زكريا الخطيب، نظام الشورى في الإسلام: ١٩٤ ـ ٢٠٣، د.محمد فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم: ٤٤٤، ٤٧٠، ٤٧٧، ٤٥٠ ـ ٤٧٠، الأستاذ محمود المرداوي، الخلافة بين التنظير والتطبيق: ٢٦٨ ـ ٢٧٧، د. اسماعيل البدوي، السياسة الشرعية: ١٦٧ ـ ١٨٨، د. يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية: ١١١ ـ ١١٦، ولينظر الكتاب الخاص بذلك للدكتور محمد عبد القادر أبو فارس، حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها، ومضمون هذا الكتاب منشور أيضاً ضمن: الشورى في الإسلام: ٢/ ٧٢٧ـ٨٥٨. ولينظر، د. توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة: ٤٩ ـ ٨٩، ١٠٦ ـ ١٤٤. علماً بأن الانتهاء إلى كون الشورى ملزمة دليل على الإلزام بقرار أهل الحل والعقد، لأن أهل الحل والعقد مظهر من مظاهر الشورى، يختص بمصالح الناس، ولأنهم صنف من أصناف أهل الشورى، أما الانتهاء إلى كونها معلمة فلا يعود بالنقض على ما سيأتي من أدلة الإلزام برأي أهل الحل والعقد، لاستناد هذا الرأي إلى أدلة أخرى غير كون الشورى ملزمة.

بالإضافة إلى أن موضوع هذا البحث ليس أهل الشورى بعامة، بل أهل الحل والعقد؛ وسأقتصر هنا على دراسة موضوعات ثلاثة:

حكم إقامة أهل الحل والعقد في الأمة، وحكم التزام الإمام بقرارهم، وحكم التزام الأمة بقرارهم.

* * *

*** المطلب الأول ـ حكم إقامة أهل الحل والعقد في الأمة:**

أقدم بين يدي بيان حكم إقامة أهل الحل والعقد في الأمة، كلام الشاطبي[1] رحمه الله الذي أورده عند كلامه عن فرض الكفاية، يقول: «قد يصح أن يقال: إنه واجب على الجميع على وجه من التجوز؛ لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة. فهم مطلوبون بسدها على الجملة، فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلاً لها، والباقون ـ وإن لم يقدروا عليها ـ قادرون على إقامة القادرين. فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر، وإجباره على القيام بها، فالقادر إذاً مطلوب بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر، إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة، من باب ما لا يتم الواجب إلا به»[2].

إن المتقدم من كلام الشاطبي ينبىء عن حكم إقامة أهل الحل والعقد، ولكن لا بأس بتفصيل القول في المسألة.

---

(١) الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد، أبو إسحق اللخمي الغرناطي: الفقيه المالكي، الأصولي، المحدث، المفسر، اللغوي، من كتبه: الموافقات، والاعتصام. توفي سنة: ٧٩٠هـ. (مرجع العلوم الإسلامية: ٥٩٨).

(٢) الموافقات: ١/ ١٢٨ ـ ١٢٩، ولتنظر أمثلته التي أوردها على ذلك.

فالجامع لأعمال أهل الحل والعقد هو قيامهم بفرض الكفاية في أمور الحكم والسياسة التي يعسر أن يقوم بها أفراد الأمة جميعاً، ومعلوم أن من أول هذه الفروض بيعة الإمام، فإذا كانت بيعة أهل الحل والعقد للإمام واجباً عليهم، وكان الإثم واقعاً عليهم إن لم يقوموا بهذا الواجب، فإن على الأمة أن تقيم من يقوم بهذا الواجب، فإن أقامتهم كانت في حل من وقوع الإثم عليها، لكونهم أهل الاختصاص، ومن يتوجه إليهم الخطاب لإقامة مصالح الناس.

ومن هنا كان واجب إقامة الرئيس وبيعته واجباً على جميع الأمة باعتبار ما، لأن إقامة الرئيس واجبة على الجملة، فالقادر عليها مباشرة هم أهل الحل والعقد، والباقون قادرون على إقامة أهل الحل والعقد وتقديمهم، وبذل ما لا يقدرون على ممارسة وظائفهم إلا به، مصداقاً للقاعدة الشرعية: مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ثم إن الإثم لا يسقط عمن توجه إليه الخطاب بواجب كفائي إلا بإقامة هذا الواجب على الوجه المعتبر شرعاً؛ لأن فرض الكفاية إن قام به البعض ـ الذين يتم بهم إقامة هذا الفرض ـ سقط الإثم عن الآخرين.

وكذلك الشأن في موضوع أهل الحل والعقد، فإن كان بمقدور المكلفين من الأمة إقامة أهل الحل والعقد على الوجه المعتبر شرعاً، ثم لم يفعلوه، أو عمدوا إلى إقامة غير المعتبرين شرعاً، فإن فرطوا ولم يراعوا ما تجب مراعاته، إن الإثم لا يسقط عن هؤلاء المكلفين، القادرين؛ لأن التفريط في مصالح الأمة ينسب إليهم في هذه الحال[1].

أما تفصيل ما يجب على أهل الحل والعقد من فروض الكفاية، فليس هذا

(١) وسيأتي تفصيل القول في كيفية اختيار الأمة لأهل الحل والعقد إن شاء الله.

موضعه، وسيأتي إن شاء الله أن بيعة الإمام، وعزله إن بدر منه ما يوجب العزل، والرقابة عليه ورعاية مصالح الناس، وإقامة مقاصد الشرع، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هي من هذه الفروض الكفائية، ولكن المهم هنا هو العلم بوجوب إقامة الأمة من يقيم هذه الفروض كلها على الوجه المعتبر شرعاً.

على أن كل ما يدل على وجوب إقامة هذه الفروض الكفائية المتقدمة، يدل تبعاً على وجوب إقامة أهل الحل والعقد، الذين لا تقوم هذه الفروض الكفائية إلا بهم؛ للقاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ومعلوم أن هذه القاعدة من أهم القواعد الضابطة في مجال نظام الحكم والسياسة الشرعية.

ويمكن الاستدلال على وجوب إقامة أهل الحل والعقد، بما ورد من أحاديث تحض على التأمير، والاجتماع على قائد، ولو في صغار المهام، من ذلك قوله ﷺ: «إذا كانوا ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم»[1].

ووجه دلالة الحديث: أن الاجتماع على إمرة واحد في كل جماعة قلت أو كثرت، حث عليه الشرع، ثم إن هذا الاجتماع الذي هو وسيلة يأخذ حكم غايته، فإذا كانت الغاية التي يسعى إليها الجمع واجبة فهو واجب، وإن كانت مندوبة فهو مندوب، وإن كانت حراماً فهو حرام.

والاجتماع على أهل الحل والعقد غايته واجبة فكذلك وسيلته.

ولا يقال: إنما يكفي الاجتماع على إمام أو رئيس! لأن هذا وحده لا يملك رعاية المصالح، وتطبيق الشرع، ولهذا نراه يتخذ أعواناً وعمالاً، وهو في

---

(١) أبو داود عن عمر: الجهاد، باب في القوم يسافرون ويؤمرون أحدهم، رقم: ٢٦٠٨، ص: ٣٧٧، الهيثمي، مجمع الزوائد: ٥/ ٤٦٤، وقال: رواه البزار، ورجاله رجال الصحيح خلا عمار بن خالد، وهو ثقة.

اتخاذهم يقوم بواجب عليه، ويعد مفرطاً لو لم يفعل، فالداعي لعدم عد الرئيس كافياً للقيام بمصالح الرعية إلا بإشراك عماله وأعوانه معه، داع إلى وجوب إقامة أهل الحل والعقد، لأن أمر الناس لا ينتظم إلا بهم.

ثم إن إناطة أمر الأمة بولي أمرها، وعدم ملاحظة تحقق المصلحة في أعماله التي يقوم بها، أو عدم تحققها، فيه خطر على هذه المصلحة، ولما كان من العسير تكليف الأمة بأسرها ملاحظة أعمال ولي الأمر، ناسب أن يقام أهل الحل والعقد هذا المقام، وأن يلاحظوا تطبيق ولي الأمر لمضمون عقد البيعة الذي عقده معهم.

إن ما تقدم كان دليلاً شرعياً على وجوب إقامة أهل الحل والعقد، ثم إن الواقعية التي يشهد لاعتبارها الشرع، والتي لا يستقيم أمر السياسة الشرعية بدونها، تقضي بوجوب إقامة أهل الحل والعقد. فالمتسلم قياد الأمة يمكن عقلاً وواقعاً أن يستبد عليها، ويخرج عن صراط الحق، ويتجاوز تطبيق أمر الله فيها، وبالتالي تتعطل مصالحها، أو جزء من مصالحها، والرعية التي لم تعمل على إعلاء خير من يمثّلها، أمانة وقوة، لا يمكنها فعل شيء أمام وقوع الاحتمال المتقدم؛ لأن الرعية بمجموعها لا تملك المبادرة برد الظلم مالم يكن بينها من يمثلها، ويتكلم باسمها، ويعلم أن قوله قولها، وقراره قرارها. والرعية قوية بالقوة لا بالفعل، ولا تترجم شوكتها الكامنة فيها إلا بممثلين فعليين هم أهل الحل والعقد.

ولو حاول العامة السعي لتحقيق ما يطلبون دون تنظيم، فلربما أدى فعلهم إلى نقيض مقصودهم، لأنهم ربما يقادون إلى غير ما يطالبون به، وهم لا يشعرون، أو لربما تسرع بعضهم بفعل مالا تحمد عقباه على مجموعهم، ومن الواضحات أن كل جمع يحوز من مطالبه بقدر تنظيمه عملية مطالبته والعكس بالعكس.

إن تنظيم الرعية أمرها، وإعلاءها شأن من يعمل على تطبيق شرع ربها، ورعاية مصالحها، يؤدي إلى رؤية الشرع مطبقاً فيها واقعاً، ومعاينة مصالحها مرعية خير رعاية، وباللامبالاة، وبترك أمر أهل الحل والعقد هملاً، وبترك السعي لتطبيق شرع الله الذي يرعى مصالح الأمة، وبالقول: إن أهل الحل والعقد أمر طبيعي لا حاجة لتنظيمه لأنهم ينبتون كما ينبت البقل، سيتسنم منصب الحل والعقد ـ وربما سدة الرئاسة ـ ذوو الشوكة الذين لا يراعون مقاصد الشرع، أو الذين يسعون لعدم مراعاتها، وهذا تضييع للشوكة الكامنة في الرعية، سببه التفريط في رفع من شأنه الرفع، ونصب من شأنه النصب، وخفض من شأنه الخفض.

* * *

*** المطلب الثاني ـ إلزام الإمام بقرار أهل الحل والعقد:**

تقدم أن عظم النقاش الدائر في موضوع الشورى كان حول قضية كون الشورى ملزمة أو معلمة، ويُقصد بأهل الشورى بعامة عند الذين يدور بينهم النقاش المتقدم: أهل العلم، نجد هذا من خلال قراءة مناقشاتهم وأدلتهم وردودهم وترجيحاتهم.

وتلاحظ أن هذا البحث سلك مسلكاً آخر، فهو يبحث في أهل الحل والعقد الذين هم وجوه الناس، لا في أهل الشورى الذين هم أهل الاختصاصات والخبرات العلمية، على أن الانتهاء إلى كون رأي أهل الشورى ملزماً للإمام، قول بإلزام قرار أهل الحل والعقد للإمام؛ لأن أهل الحل والعقد هم أهل الشورى في مصالح الناس. ولكن أهم أدلة إلزام الإمام بقرار أهل الحل والعقد هو كون البيعة التي يعقدها أهل الحل والعقد عبارة عن عقد ذي مضمون، توكل

فيه الأمة فرداً ليرعى شؤونها، فيصبح هذا الفرد راعياً، والأمة رعية، ويمثل الأمة في هذه الصفقة أهل الحل والعقد.

ومضمون العقد ليس توكيل الأمة الإمام بسياسة أمرها بما يراه، مطلقاً، بل توكيل الإمام أو إنابته بسياسة الأمة طبق شرع الله، وبما يضمن مصالحها، ولهذا كانت الطاعة بالمعروف، ووجب ألا يطاع الإمام في معصية. . ، وسيأتي بعض تفصيل القول في المسألة عند الكلام عن وظيفة أهل الحل والعقد في بيعة الإمام.

والتصرفات التي يقوم بها الإمام تنقسم إلى قسمين: تطبيق أمر الله الذي فيه نص، والتصرف فيما يجدّ من أمور ليس فيها نص بناء على مراعاة مصلحة الأمة؛ فأما القسم الأول فيجب على الأمة، وأهل الحل والعقد، والإمام، التكاتف لإقامته بينهم، ولا يجوز لهم جميعاً العدول عنه، وهو ثابت لا يتغير، ولا يجوز الاتفاق على ما يناقضه، هذا معلوم شرعاً.

أما القسم الثاني فإن الأمة تلتزم بطاعة الإمام فيه وفقاً لمقتضى عقد البيعة، ويناط بالإمام النظر في مصالح المسلمين، وإلزام أفراد الأمة بما يراه محققاً لهذه المصلحة، ولكن مقتضى عقد البيعة ليس مطلقاً أو شاملاً لكل ما يراه الإمام برأيه، بل هو مقيد بما أوكل إليه بنص عقد البيعة.

أما إلزام الأمة بما هو خارج عن مضمون هذا العقد فيحتاج لإقرار جديد منهم، عن طريق ممثليهم أو وجوههم الذين هم أهل الحل والعقد، كما مثلوهم في عقد البيعة لهذا الإمام، ولهذا طلب رسول الله ﷺ إقرار الأنصار قبل معركة بدر للقتال خارج المدينة، مع أنه كان رئيساً للدولة، ولكن مضمون الاتفاق بينه وبين الأنصار كان على حمايته داخل المدينة، فأراد أخذ إقرار جديد منهم يلزمهم بحمايته في كل مكان، وهذا ما تم.

والأدلة على وجوب الوقوف عند الشروط، وعدم تجاوزها إلى ما ليس للمرء، إماماً كان أو غيره، معلومة في الشريعة، منها قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾[الإسراء: ٣٤]، وقوله ﷺ: «المسلمون عند شروطهم»[1]، ومنها قوله تعالى في شأن الحكم: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[النساء: ٥٨]، ومن الأمانات الوفاء للأمة بمضمون العقد المتفق عليه معها، والتزام مضمون الوكالة وعدم تجاوزه.

أما حدود ما يوكل من مصالح الناس لرأي الإمام، وما لا يوكل فيحتاج فيه إلى إقرار من وجوههم جديد، فهو متروك للأمة، ترى فيه رأيها بما يحقق مصالحها بحسب الزمان والمكان، فرب وقت تكون المصلحة فيه أن توكل عظائم أمور السياسة وصغائرها للإمام، ورب وقت تكون فيه المصلحة أن يُلزم باتفاق أهل الحل والعقد مع الإمام، لنفاذ القرار، وإلزام الأمة به.

وليس ثمة مانع شرعي ألا يوكل اتخاذ القرار في الأمور السياسية الجسيمة، كأمر إعلان الحرب على الدول وإنهائها، أو أمر تعيين نائب رئيس الدولة، أو أمر إقرار ميزانية الدولة العامة، أو أمر عقد المعاهدات الخطيرة أو التحالفات الكبرى، وما شابهها، إلى الإمام لينظر فيه برأيه المطلق، بل إن رعاية مصلحة الأمة تقضي بأن يلزَم الإمام بالعودة إلى أهل الحل والعقد في الأمة، ليوافقوا على ما يراه في هذه الأمور الجسيمة التي تجر على الأمة التزامات كانت في حل منها.

---

(١) البخاري معلقاً: الإجارة، عند ترجمة باب: أجر السمسرة، ٢/ ٧٤١، ووصله الترمذي في سننه عن عمر بن عوف المزني عن أبيه عن جده: الأحكام، باب ما ذكر عن الرسول ﷺ في الصلح بين الناس، رقم: ١٣٥٢، ٣/ ٦٣٤ وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

وقد تقدم أن سيرة النبي ﷺ، وسيرة الخلفاء الراشدين، جرت على العودة إلى أهل الحل والعقد في الأمور الكبرى، وعدم البت فيها دونهم، ولم أجد فيما اطلعت عليه من أحداث السيرة، وأعمال الخلفاء الراشدين أي نموذج لعدم العودة إلى أهل الحل والعقد فيما يهمها من مصالحها الكبرى، اللهم إلا أن يكون الأمر مما ورد فيه نص شرعي.

وقد يقال: الإمامة نظر عام في مصالح الناس، فكيف تقصر هذا النظر؟!

أقول: الإمامة نظر عام مبني على عقد البيعة، وليس ثمة مانع من أن يحدد في عقد البيعة ما للإمام من النظر، وما عليه أن يعود فيه إلى الأمة.

ثم إن من الخطورة بمكان أن توكل كل أمور الأمة اليوم إلى شخص واحد، غير مقيدٍ بالعودة إلى أي جهة، ثم يقال: إن أحسن فله أجران، وإن أساء فله أجر، هذا والأمة قادرة على ضمان عدم خطئه بإلزامه بالعودة إلى أهل الحل والعقد فيها، وبعودته إليهم يُنسب القرار إلى الجماعة، والجماعة معصومة من الخطأ.

ومعلوم أن الخطأ في مجال الحكم والسياسة ليس كالخطأ في غير هذا المجال، فالخطأ هنا يعم ضرره، والصواب يعم نفعه، فناسب ألا تناط عظائم أمور سياسة الأمة بالإمام وحده يقول فيها برأيه المطلق.

وقد جرت العادة في كل دول العالم اليوم أن يلزم رئيس الدولة بالعودة إلى غيره في أمور الأمة المهمة، كإعلان الحرب مثلاً، ويتم بيان هذه الأمور في الدستور، ثم يقسم رئيس الدولة عند عقد البيعة على حماية الدستور وتطبيقه، فيكون ملتزماً بالرجوع إلى مجلس الشعب، أو إلى الأمة، فيما يريد أن يلزمها به مما لم تلتزمه. وأرى أن إلزام الإمام بالرجوع إلى أهل الحل والعقد فيما يتعلق بمصالح الأمة، يحل معضلة كون رئيس الدولة مجتهداً أو غير مجتهد، وما يستتبع ذلك من

القول بعدم إلزامه ـ إن كان مجتهداً ـ برأي أهل الشورى؛ لأن أهل الشورى أهل علم، وكون الإمام مجتهداً يمنحه صفة علمية أيضاً، ومن هنا ساغ ألاَّ يلزَم برأي أهل العلم، وألا يقلد غيره من المجتهدين، لكن الوضع هنا مختلف، فالإلزام يأتي من مصدرِ منحِه صفةَ الإمامة، أقصد العقد الذي يوكّل بموجبه، ومعلوم ألاَّ فرق في وجوب تنفيذ مقتضى الوكالة بين كون الموكَّل مجتهداً أو غير مجتهد.

ويحسن في هذا السياق التذكير بأن الأصيل وإن وكل أو أناب لا يستقيل، ولا يترك الأمر للوكيل نهائياً، بل له أن يلاحظ كيفية قيام الوكيل بمضمون العقد المتفق عليه، وللأصيل أن يتدخل ويرد الأمور إلى نصابها، ويطبق مضمون العقد إن خرج الوكيل عن هذا المضمون، وهذا معنى كون (تصرف الإمام على الرعية منوطاً بالمصلحة)، (وأنه منزل منزلة ولي مال اليتم)، وأن (الطاعة في المعروف)، و(ألا طاعة في معصية). وسيأتي بيان هذه النقطة عند الكلام عن وظيفة أهل الحل والعقد في الرقابة إن شاء الله.

بقي أنه ينبغي هنا التأكيد على أن ما تقدم من أن لأهل الحل والعقد بيان ما يوكل، وما لا يوكل للإمام في عقد البيعة ليس معناه أن عقد الإمامة عقد دنيوي بالكلية، وليس معناه أن الشرع بمعزل عن هذا العقد.

فإقامة الإمام واجبة شرعاً، وبيعته واجبة على أهل الحل والعقد شرعاً، وطاعة الأمة له في المعروف واجبة شرعاً، ومضمون عقد الإمامة، أو مضمون الدستور الذي يقسم الإمام على تطبيقه، ويقر بمضمونه يجب أن يكون موافقاً لشرع الله، ويحرم أن يتضمن عقد البيعة ما يناقض نصاً شرعياً.

لكن إقامة فلان أو فلان موكولة للأمة، ترى في ذلك رأيها بواسطة أهل الحل والعقد فيها، وبناء عليه: ليس للإمام، أو لرئيس الدولة في الشريعة

الإسلامية صفة دينية أو كهنوتية، لأن شخصه لم يُنص عليه، إنما الواجب إقامة منصب الإمامة بإحلال شخص فيه.

كما أن مضمون البيعة الذي لا يناقض نصاً شرعياً موكول للأمة، توكِّل الإمام بما يراه أهل الحل والعقد فيها محققاً لمصلحة الأمة، وهذا مما يختلف باعتبار الزمان والمكان.

* * *

*** المطلب الثالث ـ إلزام الرعية بقرار أهل الحل والعقد:**

تقدم في التمهيد لهذا البحث عرض النقاط التي تبين أهمية العودة لقرار أهل الحل والعقد، كما تقدم عند بيان المصطلحات المرادفة، أن أهل الحل والعقد يعدون من أولي الأمر الذين أوجب الله تعالى طاعتهم بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾[النساء: ٥٩].

وتدل هذه الآية على أنه: يجب على الرعية طاعة أهل الحل والعقد بمجموعهم فيما يتوجهون به إليها.

قد يقال: كيف يوجَب على الرعية طاعة من أقامتهم بنفسها، أليست الرعية هي من أقامت أهل الحل والعقد، برضاها بهم وجوهاً، أو باختيارها لهم؟!

أقول: لا مانع أن يُلزَم الناس بطاعة من اختاروه أو ارتضوه، بل هذا هو المنطقي، أرأيت إلى الإمام كيف يختاره أهل الحل والعقد أو الرعية ثم يطيعه هؤلاء جميعاً فيما يأمر به، فكذلك الأمر ما بين الرعية وأهل الحل والعقد.

ومن أدلة وجوب طاعة الرعية لأهل الحل والعقد كون أهل الحل والعقد هم أهل الذكر والاختصاص في موضوع مصالح الناس، فوجبت طاعتهم،

والعودة إليهم لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[النحل: ٤٣] ولقوله تعالى: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾[فاطر: ١٤].

ومن هذه الأدلة أيضاً: أن تمثيل الناس ضروري لقيام مصالحهم، وأهل الحل والعقد هم ممثلو الرعية، فوجبت طاعتهم؛ لأن عدم هذه الطاعة سيعطل مصالح الناس، وسيعود بالنقض على ما أقاموه من أمر الناس الذي لا يقيمه غيرهم.

إن هذه الطاعة هي مما يرشد إليه قول عمر رضي الله عنه: «الناس تبع لمن قام بهذا الأمر، ما اجتمعوا عليه، ورضوا به، لزم الناس، وكانوا فيه تبعاً لهم»[1].

وخلاصة القول في الإلزام بقرار أهل الحل والعقد بعدما تقدم في تمهيد هذا البحث وما تقدم هنا، أن مصدر إلزامه: شرعي، وقانوني تعاقدي، وواقعي، ومصلحي.

ـ **فأما الإلزام الشرعي** فمأخوذ من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[النساء: ٥٩]، وأهل الحل والعقد من أولي الأمر، ومأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[الشورى: ٣٨]، وأهل الحل والعقد هم أهل الشورى في شؤون الناس، ومأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[آل عمران: ١٠٤] ومع أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منوط بالأمة بكاملها إلا أن إقامة أهل الحل والعقد ضمانة لعدم بقاء المنكر عند وقوعه؛ لأنهم يأخذون على يد فاعل المنكر، ولو كان ذا منصب، لقدرتهم على قصره عن المنكر.

ـ **وأما الإلزام الواقعي**: فلأن الأخذ بقرارهم هو المعقول؛ لما يُرى من قبول

(١) قول عمر: تقدم.

الناس له، فالناس عادة تتبع رؤساءها ووجوهها فيما يختارون لهم، ولأن الأمور تستقر بهم، ويؤدي الأخذ بقرارهم إلى إخماد الفتن والنزاعات، بسبب بنيتهم التي تكفل انتظام الأمر، ومعلوم أن الشارع يتشوف لاستقرار الأمر، وعدم وقوع الفتن.

- **أما الإلزام القانوني التعاقدي**: فلأن العامة اختارتهم من وجوهها، بالانتخاب حديثاً، وبالتمييز الطبيعي لسادة القبائل قديماً. ووكلتهم بالقيام فيما يعسر عليها القيام به من اختيار الإمام، والرقابة على تطبيق الشرع، ورعاية المصالح.
- **وأما الإلزام المصلحي**: فلأن المصلحة داعية إلى إقامتهم، بل وملجئة إليها، ليتولوا أداء الوظائف الواجبة التي لا يوجد بديل عنهم في إقامتها، ومالا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

إذن فالمشروعية، بقسميها: الشرعي -من خلال النص- والتعاقدي، ثم الواقعية تنهضان بالقول بأن قرارهم ملزم.

ويمكن القول أيضاً: إن قرارهم ملزم عند الناس داخلياً وخارجياً.

فالإلزام الخارجي: ناشىء عن التعاقد معهم بناء على انتخابهم، وبالتالي تمثيلهم للأمة، وناشىء عن شوكتهم في الواقع.

والإلزام الداخلي: هو ما يشعر به المرء من دافع داخلي يحثه على الالتزام بقرار أهل الحل والعقد، وهو ناشىء عن الوازع الديني عند الناس، لأن الشارع أمر بطاعة أولي الأمر، وهم منهم، فكان في طاعتهم طاعة لله من وجه، والله أعلم.

* * *

*** المطلب الرابع ـ الإلزام بين أهل الشورى وأهل الحل والعقد:**

يغلب على الكتّاب اليوم استعمال مصطلح: (أهل الشورى) للدلالة على

جماعة تنتخبهم الأمة، أو يمثلونها بطريقة ما، ثم يثور النقاش المشار إليه آنفاً حول إلزام رئيس الدولة برأيهم، وأرى أن سبب كثرة النقاش حول هذا الأمر، وهو ذاته سبب الدفع باتجاه القول بإلزامه برأيهم، يتجلى في محاولة العلماء والكتاب إيجاد علاج للاستبداد الشائع في كثير من دول العالم الإسلامي، والذي تنفرد فيه السلطة التنفيذية، وبخاصة رئيس الدولة باتخاذ القرار.

إن هذا الواقع، مع ما جرت عليه القوانين الغربية من إعمال مبدأ الفصل بين السلطات، كان ـ فيما أرى ـ الحادي لكثرة الجدل حول موضوع أهل الشورى وإلزام رأيهم.

ولعل أهم أدلة القائلين بعدم هذا الإلزام هي عدم التزام الخلفاء الراشدين في بعض الحوادث بما أشار به أهل الشورى، وهو دليل قوي لم أجد ما ينقضه إن كان سياق هذه الاستشارة طلب رأي أهل العلم، لا قرار أهل الحل والعقد.

وأرى أن هذا الجدل سيبقى ولن ينتهي إلا إلى نتيجة نظرية، ولا أتوقع أن يكون له كبير تأثير في مجال الحكم والسياسة، فعلى فرض توافق جهاز الحكم مع الأمة أو مع أهل الشورى هؤلاء على كون قرارهم ملزماً، ما الضمان الذي يكفل عدم عودة جهاز الحكم أومن يأتي بعده، إلى الاستبداد، وتعطيل الاتفاق، وعدم الالتزام برأي أهل الشورى؟! وجهاز الحكم ممتلك لعناصر القوة، قادر على إنفاذ ما يرى، تدعوه نشوة السلطة إلى الطغيان على من يقاسمه القدرة على بت الأمور، وبخاصة إن لم يجد عند من يقاسمه هذه السلطة قوة تؤهله لهذا المنصب، فصرفُ الباحثين في هذه المسألة عنايتهم إلى جانب المشروعية فحسب، يظهرهم كمن يتسول لأهل الشورى نصيبهم من الأمر، فتراهم كالواقف بباب جهاز الحكم ينتظر منّته أو منحته بإعطاء أهل الشورى الحق في إلزامه بما يرون!!

وأرى ألاّ مناص من التمييز بين أهل الشورى «أهل العلم»، وبين أهل الحل والعقد الذي هم وجوه الناس، لأن أهل الحل والعقد يمتلكون من القدرة الذاتية الناتجة عن بنيتهم ما يتلافون به كثيراً من السلبيات التي يمكن أن تنتج عن إضفاء الإلزام على قرار أهل الشورى أو العلم، وأهم هذه السلبيات عدم قدرتهم على الثبات، أو على تصحيح الأمور عند استبداد جهاز الحكم عليهم. على أن أهل الحل والعقد يمكنهم تحصيل إيجابيات أهل الشورى عن طريق استشارتهم واستطلاع رأيهم في المواضيع التي تعرض لهم.

هذا وإن فيما تقدم من أدلة تأصيل إلزام أهل الحل والعقد ما يدعو إلى هذا التمييز أيضاً.

* * *

*** المطلب الخامس ـ مجال ما يلزَم فيه بقرار أهل الحل والعقد:**

إن نظر أهل الحل والعقد ليس شاملاً لكل شيء، وبالتالي فثمة حدود لما يلزمون فيه الرعية أو الإمام، وثمة نطاق ينبغي ألا يتجاوزوه فيما يتوافقون عليه أو يتخذون فيه قراراً.

وإذا كان الإمام ذاته مقيداً في نظره بمصلحة الأمة، وتطبيقه شرع الله، فإن أهل الحل والعقد، أولى بهذا التقييد منه.

ويمكن بيان المجال الذي يلزم فيه قرار أهل الحل والعقد، وضوابط هذا المجال، كما يأتي:

١ ـ أن يكون محل قرارهم، أو الموضوع الذي يتفقون عليه مما ليس فيه نص شرعي من كتاب أو سنة، اللهم إلا أن يجتهدوا في مناط تطبيق هذا النص، أو يتفقوا على الوجه الذي فيه المصلحة من وجوه تطبيقه.

٢ ـ ألا يكون محل قرارهم من الأمور التنفيذية وأمور السياسة اليومية المناطة برئيس الدولة، لأن في اشتراط إقرارهم لكل صغيرة تعطيلاً للسياسة، وعرقلة لسير مصالح الناس.

٣ ـ يجب المصير إلى قرار أهل الحل والعقد في كل ما ينشىء التزاماً جديداً على الرعية أو على أغلبها، إن لم يكن رئيس الدولة قد خُول التصرف فيه، فيجب أخذ إقرار أهل الحل والعقد، القائم مقام اتفاق جديد، يعطي الرئيس الحق في التصرف على الرعية في هذا الأمر، ومن أهم أمثلة هذا النوع إلزام الأمة بالمباح، أو حظره عليهم، لأنه لا إلزام على الأمة بدون التزامها، فينبغي أخذ إقرار ممثليها أهل الحل والعقد، ومن هذا الباب ما ينشأ اليوم من تشريعات جديدة تؤخذ موافقة مجالس الأمة أو الشعب عليها لتعد نافذة، وواجبة التطبيق.

وينبني إقرار أهل الحل والعقد باسم العامة على التوكيل الذي أعطته العامة لهم عند انتخابهم، فكان لجماعة أهل الحل والعقد أن تنشىء التزامات جديدة تحظر المباح للمصلحة، وتلزم بالمباح للمصلحة.

ومع أن حظر المباح، والإلزام بالمباح، من الأحكام الاجتهادية التي لا يلغي اجتهاد الأكثرية فيها اجتهاد الفرد، لا سيما إذا كان هذا الفرد هو الإمام، إلا أن الأمر الذي يقر فيه أهل الحل والعقد باسم العامة ليس أمر الاجتهاد في النصوص، لأنه من عمل المجتهدين (أهل الشورى)، وإنما أمر موافقة العامة على إنشاء التزام جديد لم يجب عليهم سابقاً.

كما ينبني اشتراك أهل الحل والعقد مع الإمام في تحديد ما فيه مصلحة الأمة، على ما تقدم من موافقة الإمام عند عقد البيعة له على الرجوع إلى ممثلي العامة في كل ما ينشىء التزاماً جديداً على الناس.

٤ ـ يجب المصير إلى أخذ موافقة أهل الحل والعقد في الأمور الجسيمة جداً، التي يمكن أن يترتب على البت فيها برأي منفرد خطر على مصالح الرعية؛ لأن إقرار أهل الحل والعقد لها ضمين بألا يترتب معه نزاع على ما قد ينتج من سلبيات عن تنفيذ هذه الأمور الجسيمة، كما أن إقرارهم إقرار كامل الأمة، فينسب الفعل إلى الأمة، وهي بمجموع أهل حلها وعقدها، وأهل الشورى فيها، وولي أمرها، تعد الجماعة الذين عصموا من الخطأ.

ومعلوم أن إقرار رئيس الدولة ضروري لنفاذ ما تقدم في هذه النقطة والنقطة التي سبقتها.

٥ ـ لا ينفد قرار رئيس الدولة بإنشاء التزام جديد على العامة إذا رفض أهل الحل والعقد إنشاء هذا الالتزام، وهذا نادر، ولكنه عند وقوعه يجب المصير إليه، لأنهم ما تمسكوا بقرارهم إلا وهم يرون ألا بديل لمصلحة الأمة عنه.

وهذا ناتج عن امتلاكهم الحق في الرقابة، وسيأتي بيان المسألة عند بيان وظيفتهم، ومصدر هذا الحق في الرقابة هو مقتضى عقد البيعة، والعمل على تطبيقه، وعدم مخالفته، وأن الإمام وكيل مقيد بمضمون هذا العقد.

وخلاصة القول في مقصد الشرع من إقامة أهل الحل والعقد: إنها مشروعة لانتظام أمر الناس، واجتماعهم على كلمة واحدة في أمور الحكم والسياسة الشرعية. فالإمام المبايع من أهل الحل والعقد الذين يمثلون الناس، ويرضاهم الناس، سينتظم به أمر الناس من بعد؛ لأن اختيار ممثلي الرعية هو اختيار الرعية، وإذا أضيف إليه بيعة العامة لهذا الإمام، علم أنه أصبح رمزاً لاجتماع الرعية، وكانت سياسته لها سياسة منها لنفسها، ولهذا شدد النكير على من يشق عصا الطاعة، ويفرق الجماعة، ويخرج على هذا الإمام الذي أمر الناس عليه جميع.

وإن الناس لا ينتظم أمرهم بدون منظم، ولا يمكن في المجتمع الإسلامي أن يوكل كل أمر ينظّم شؤون هذا المجتمع إلى كل فرد فيه؛ لأن عدم تحديد المسؤوليات مدعاة إلى تواني البعض، وعدم قيامهم بما ينظم شؤون العامة، فلزم تمثيل الناس بجماعة تقوم بما ليس بمقدور الجميع القيام به، ولزم أن تكون هذه الجماعة بحيث يتبعهم الناس، ويرضونهم، ويقرون ما يمضونه لهم.

هذه خلاصة مقصد الشرع من إقامة أهل الحل والعقد في نظام الحكم، غير أن ثمة مصالح في إقامة هذه الجماعة تتجلى في ميادين أخرى، كالميدان الاجتماعي مثلاً، فأهل الحل والعقد كثيراً ما يحولون دون وقوع النزاع، وكثيراً ما يحلّون ما تعقد من أمور الناس واشتبك، ويحتاج هذا الجانب لبحث مستقل، وهو لا يدخل في مقصود هذه الرسالة.

❑ ❑ ❑



إن جماعة أهل الحل والعقد مقصودة لغاية تؤديها، ووظائف تمارسها، ولابد في كل من له وظيفة أن ينضبط بنظام يؤدي للقيام بهذه الوظيفة.

ومع أن نظام أهل الحل والعقد مستنده المصلحة غالباً، إلا أنه يمكن ضبط هذا النظام من خلال كلياته وقواعده، ثم ترك التفاصيل للعلماء وأولي الأمر يتخذون منها ما يحقق المقصد من هذه الجماعة.

وسأدرس في هذا الفصل إن شاء الله الشروط الواجب توافرها في أهل الحل والعقد، ثم أبحث في موضوع: عناصر هذه الجماعة، كما سأدرس موضوع اختيار هذه الجماعة، وكيفية تنظيمهم في عصرنا الحاضر، وذلك في مباحث ثلاثة.

المبحث الأول

أهل الحل والعقد: شروطهم وعناصرهم

كثيراً ما تكون الشروط التي يطلبها الشارع في أمر أو شخص أو جماعة أو غيرها، المعيار المبين لشرعية هذا الشيء، ويكتسب موضوع الشروط الواجب توافرها في أهل الحل والعقد أهمية خاصة؛ لكونها الفيصل ما بين الشرعية المعتبرة للواقعية وبين الواقعية التي لا تستند إلى شرعية، ولعل أقرب مثال على هذا ما تقدم من التمييز ما بين أهل الحل والعقد وما بين ذوي الشوكة ممن لم يتوافر فيهم شرط العدالة أو غيره.

*** المطلب الأول ـ الشروط الواجب توافرها في أهل الحل والعقد:**

مقدمـة:

لقد أدرك فقهاء الشريعة الإسلامية غايات التشريع ومقاصده، وكان هذا الإدراك دافعاً لهم لاشتراط ما يحقق هذه المقاصد والغايات في موضوعات الفقه المختلفة، وقد نتج عن اشتراطهم تناسق وتكامل ملحوظ في الذخيرة الفقهية. فالوسائل خادمة للغايات، والشروط محققة للمقاصد، والمعيار هو نصوص الشرع التي استوعبت جوانب حياة البشر، مفصلة حيث تتحقق مصلحة الناس بالتفصيل، ومجملة حيث تقتضي حاجاتهم الإجمال.

ومن الموضوعات التي يتجلى فيها ما تقدم، موضوع أهل الحل والعقد، فقد دأب العلماء على بحث الشروط التي ينبغي توافرها في هذه الجماعة، حتى تكون موصلة إلى الغاية التي شرعت من أجلها.

وقد قرنت هذه الشروط عند العلماء بذكر أهل الحل والعقد، فلا ترى فقيهاً يذكر هذه الفئة إلا مشفوعة بإيراد صفاتها، والشروط المحققة لغايتها، بل إن كثيراً من العلماء يوردون هذه الشروط في تعريفهم بهذه الجماعة، تأكيداً منهم على أن هذه الشروط تعد معياراً من معايير تمييز هذه الفئة عما سواها.

ومن أكثر النصوص شيوعاً في بيان هذه الشروط ما جاء عند الماوردي، يقول:

«فأما أهل الاختيار، فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة:

ـ **أحدها**: العدالة الجامعة لشروطها.

ـ **والثاني**: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

ـ **والثالث**: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير

المصالح أقوم وأعرف، وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدم بها عليه، وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متولياً لعقد الإمامة عرفاً لا شرعاً؛ لسبوق علمهم بموته، ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده»[1].

ويعبّر بعض العلماء عن الشروط الواجب توافرها في أهل الحل والعقد بأنه يجب أن تتوافر فيهم صفة الشهود[2].

والصفات المعتبرة في قبول الشاهد بالجملة هي: العدالة، والبلوغ، والإسلام، ونفي التهمة[3].

وقد سبق القاضي عبد الجبار[4] الماوردي إلى بيان هذه الشروط فقال: «لابد من كون العاقدين من أهل العلم بمن يصلح للإمامة، ومن لا يصلح لها، وبجملة من الدين، فهو لأن من لا يعرف جملة الدين لا يعرف من يصلح للإمامة، فلابد من أن يكون عارفاً بذلك. ولابد أن يكون من أهل الرأي، لأنه يحتاج في ذلك إلى تقديم واحد على آخر لأحوال ترجع إلى الدين وإلى الشجاعة وغيرها..، ولابد من أن يكون من أهل السير والصلاح؛ ليوثق باختياره؛ ولأن أمر الإمامة أعظم من غيرها من الولايات، فإذا قدح الفسق في

---

(١) الأحكام السلطانية: ٣١.

(٢) لينظر القلقشندي، مآثر الإنافة: ١/ ٤٢، الشربيني، مغني المحتاج: ٤/ ١٣٠، النووي، الروضة: ١٠/ ٤٢، البهوتي، كشاف القناع، ٦/ ١٥٩.

(٣) ابن رشد، بداية المجتهد: ٢/ ٣٤٦.

(٤) القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار: العلامة المتكلم، شيخ المعتزلة، أبو الحسن الهمذاني، قاضي قضاة الري. توفي سنة: ٤١٥هـ. (سير أعلام النبلاء: ١٧/ ٢٤٤).

جميعها، وقدح في الشهادة والقضاء فبأن يقدح في اختيار الإمام أولى[1].

وقد اشترط بعض العلماء الآخرين شروطاً غير هذه كالذكورة، والإسلام، والشوكة. . .

وتصدر الشروط الواجب توافرها في أهل الحل والعقد عن صفتين اثنتين، هما القوة والأمانة»، وهما ركنا الولاية، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْأَمِينُ﴾[القصص: ٢٦]، وقال صاحب مصر ليوسف عليه السلام: ﴿إِنَّكَ ٱلْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾[يوسف: ٥٤]، وقال تعالى في صفة جبريل: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ۝ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾[التكوير: ١٩ ـ ٢٠]، والقوة في كل شيء بحسبه. . .، والأمانة ترجع إلى خشية الله، وألا يشترى بآياته ثمناً قليلاً، وترك خشية الناس، وهذه الخصال الثلاث التي اتخذها الله على كل حكم على الناس في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[المائدة: ٤٤]، وقال النبي ﷺ: «القضاة ثلاثة: قاضيان في النار، وقاض في الجنة؛ فرجل علم الحق وقضى بخلافه، فهو في النار، ورجل قضى بين الناس على جهل، فهو في النار، ورجل علم الحق وقضى به، فهو في الجنة»[2]. والقاضي: اسم لكل من قضى بين اثنين، وحكم بينهما، سواء أكان خليفة، أم سلطاناً، أم نائباً، أم والياً،

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ٢٠/ ٢٦٧. (د. محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي: ٢٦٠).

(٢) الترمذي في سننه عن ابن بريدة عن أبيه: الأحكام، باب ما جاء عن رسول الله ﷺ في القاضي، رقم: ١٣٢٢، ٣/ ٦٠٤، وأبو داود عنهما: القضاء، باب في القاضي يخطىء، رقم: ٣٥٧٣، ص: ٥١٣، وابن ماجة عن عبد الله، الأحكام، باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق، رقم: ٢٣١٥، ص: ٣٣١، والمستدرك: ٤/ ٩٠، ووافقه الذهبي.

أم كان منصوباً ليقضي بالشرع، أو نائباً له، حتى يحكم بين الصبيان في الخطوط إذا تخايروا [أي احتكموا إلى الرجل ليرى أيهم خير وأحسن خطاً]»[1].

إن فيما تقدم من آيات، كما أن في الحديث المتقدم معياراً لتبين الشروط الواجب مراعاتها فيمن يتولى أمر المسلمين، ومن هؤلاء أهل الحل والعقد.

وثمّة آيات أخر ترشد إلى هذه الشروط، منها:

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[النساء: ٥٩].

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةٗ مِّن دُونِكُمۡ﴾[آل عمران: ١١٨].

وقوله تعالى: ﴿أَمۡ حَسِبۡتُمۡ أَن تُتۡرَكُواْ وَلَمَّا يَعۡلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمۡ وَلَمۡ يَتَّخِذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَا رَسُولِهِۦ وَلَا ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَلِيجَةٗۚ﴾[التوبة: ١٦]. فالآيات الثلاث المتقدمة توجب أن يكون من يتولى أمر المسلمين منهم، ليعملوا على تطبيق شرع الله، وتحقيق ما يؤمنون به من الأهداف المستقاة من هذا الشرع.

ومن الآيات قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبۡتَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٖ فَأَتَمَّهُنَّۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامٗاۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِيۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[البقرة: ١٢٤].

وقوله تعالى: ﴿أَمۡ نَجۡعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلۡمُفۡسِدِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ نَجۡعَلُ ٱلۡمُتَّقِينَ كَٱلۡفُجَّارِ﴾[ص: ٢٨].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعۡ مَنۡ أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ عَن ذِكۡرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمۡرُهُۥ فُرُطٗا﴾[الكهف: ٢٨].

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية: ١٤ ـ ١٦.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِيعُوٓاْ أَمۡرَ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ۝ ٱلَّذِينَ يُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا يُصۡلِحُونَ﴾[الشعراء: ١٥١ ـ ١٥٢].

فالآيات الأربع المتقدمة تحض على تأخير الظالمين والمفسدين ومتبعي الهوى والمسرفين، وعدم توليتهم، وتقديم الذين يعملون الصالحات، والمتقين، والذاكرين، والمصلحين.

ومن الآيات: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ قِيَٰمٗا﴾[النساء: ٥]. وقوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلۡمُلۡكُ عَلَيۡنَا وَنَحۡنُ أَحَقُّ بِٱلۡمُلۡكِ مِنۡهُ وَلَمۡ يُؤۡتَ سَعَةٗ مِّنَ ٱلۡمَالِۚ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰهُ عَلَيۡكُمۡ وَزَادَهُۥ بَسۡطَةٗ فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِ﴾[البقرة: ٢٤٧]، وقوله تعالى: ﴿وَشَدَدۡنَا مُلۡكَهُۥ وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحِكۡمَةَ وَفَصۡلَ ٱلۡخِطَابِ﴾[ص: ٢٠] وقوله تعالى: ﴿قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ﴾[يوسف: ٥٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ﴾[النساء: ٨٣]، وقوله تعالى: ﴿قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[الزمر: ٩]، فهذه الآيات ترشد إلى مراعاة صفة العلم والحكمة فيمن يولَّى ليضع الشيء في محله إذا عرض له أمر، كما ترشد إلى إبعاد السفهاء والذين لا يعلمون؛ لأن الأمر لا يقوم بهم، بل يزول ويضيع. ومن أكثر الآيات أهمية في هذا السياق قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ﴾[النساء: ٥٨]، فهي ترشد إلى تولية من ينتظر منه القيام بما تقدم في الآية[1].

---

(١) لينظر: المودودي، الخلافة والملك: ٢٢ ـ ٢٤.

وسأبحث في هذه الشروط بإذن الله فيما يأتي من فقرات.

أولاً ـ الإسلام:

إن البحث في جواز اشتراك غير المسلمين في أهل الحل والعقد، أو عدم جوازه، فرع عن موضوع جواز الاستعانة بغير المسلمين، ويضاف إليه أيضاً أن في اشتراكهم في أهل الحل والعقد نوع ولاية، وبالتالي فهو أيضاً فرع عن موضوع تولي غير المسلمين لمناصب في الدولة الإسلامية.

يقول الجويني ممثلاً رأي القائلين بمنع كون غير المسلمين من أهل الحل والعقد:

«ولا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة، فخروج هؤلاء عن منصب الحل والعقد ليس به خفاء»[(١)].

ويقول أحد المعاصرين ممثلاً الرأي الآخر:

«نرى أنه لا مانع من مشاركة أهل الذمة في عضوية المجالس النيابية في الدولة الإسلامية، إذا كانت المصلحة العامة تقضي بذلك»[(٢)].

وبما أن هذا البحث فرع عن موضوع الاستعانة بغير المسلم أعرض هنا ملخصاً لهذا الموضوع، ثم أرجح ما تدل عليه الأدلة في موضوع اشتراك غير المسلمين في أهل الحل والعقد في الدولة الإسلامية.

الاستعانة بغير المسلم:

ينبغي أولاً التمييز بين الاستعانة بغير المسلم في الشؤون الدنيوية، وهذا لا خلاف في جوازه[(٣)]، وبين الاستعانة بهم في الأمور الدينية، فهذا ما وقع فيه الخلاف، ولا يخفى أن اشتراكهم في أهل الحل والعقد من الأمور الدينية.

---

(١) غياث الأمم: ٦٢.

(٢) د. عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية: ٣٢٥.

(٣) ابن حزم، المحلى: ٨/ ١٢٥.

وأكثر ما يعرف عن الفقهاء الذين تعرضوا لدراسة موضوع الاستعانة بغير المسلم، هو بحثهم في موضوع الاستعانة به في القتال، سواء أكان هذا القتال مع غير المسلمين، أم مع المسلمين.

وتتخلص مذاهب العلماء في الاستعانة بغير المسلم على غير المسلم في قولين اثنين:

- **القول الأول**: وإليه ذهب الحنفية والشافعية، وهو الصحيح عند الحنابلة، وهو مذهب الشيعة من إمامية وزيدية، قالوا: تجوز الاستعانة بغير المسلم على غير المسلم إن دعت الحاجة إليه، وكان المستعان به مأموناً.

وزاد الحنفية اشتراط كون قتال المستعان بهم تحت راية المسلمين، وعدم قتالهم متعززين تحت راية وحدهم. وزاد الشافعية اشتراط القدرة على مقاومة المستعان بهم إن انضموا إلى العدو، أو بعبارة أخرى: إن خيف منهم الانضمام إلى العدو.

ويتفق مقتضى المذاهب الثلاثة - فيما أحسب - مع الشرطين السابقين[1].

- **القول الثاني**: وإليه ذهب المالكية، وهو رواية عن الحنابلة، ومقتضى مذهب الظاهرية.

قالوا: لا تجوز الاستعانة بغير المسلم في القتال مطلقاً، وأجاز المالكية

---

(١) ابن عابدين، رد المحتار: ٤/ ١٨٤، السرخسي، المبسوط: ١٠/ ٢٣، الكاساني، بدائع الصنائع: ٧/ ١٠١، الشافعي، الأم: ٤/ ٢٧٦، الشيرازي، المهذب مع تكملة المجموع: ٢١/ ١٣٩، الشربيني، مغني المحتاج: ٤/ ٢٢٠، البهوتي، كشاف القناع: ٣/ ٦٣، وشرح منتهى الإرادات: ٢/ ١٠٣، ابن قدامة، المغني: ١٠/ ٤٥٦، الشوكاني، السيل الجرار: ٤/ ٥٢١ ولكنه في نيل الأوطار اختار عدم جواز الاستعانة: ٧/ ٢٣٧، أحمد ابن يحيى، البحر الزخار: ٥/ ٤١٨، محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق: ٢/ ٢٦٨.

الاستعانة به في الخدمة، أو في غير القتال[١].

وتتلخص مذاهب العلماء في الاستعانة بغير المسلم على المسلم الباغي في قولين اثنين:

- **القول الأول**: تجوز الاستعانة بغير المسلم على المسلم الباغي، وهو قول الحنفية، والشافعية، والحنابلة، وقيده الشافعية والحنابلة بوقت الحاجة، وبقدرة الإمام على كف المستعان بهم إن أرادوا الإجهاز على مدبري البغاة، وقيده الحنفية بألا يكون حكم أهل الشرك هو الظاهر[٢].

- **القول الثاني**: لا تجوز الاستعانة بغير المسلم على المسلم الباغي؛ لأن فيه تسليط غير المسلم على المسلم، وفيه تشفي غير المسلم بقتل المسلمين، وهو قول المالكية والظاهرية، والزيدية[٣].

ويظهر من خلال المقارنة بين أقوال الفقهاء في الاستعانة بغير المسلم على غير المسلم، وبين أقوال الفقهاء في الاستعانة بغير المسلم على المسلم الباغي: أن الفقهاء نظروا بالدرجة الأولى إلى عدم توافر صفة الإسلام في المستعان به، أما توافر صفة الإسلام في المستعان عليهم أو عدم توافرها، فقد اعتبره الفقهاء

---

(١) حاشية الدسوقي: ٣/ ٦٣، ابن قدامة، المغني: ١٠/ ٤٥٦، البهوتي، شرح منتهى الإرادات: ٢/ ١٠٣، مجموع فتاوى ابن تيمية: ٢٨/ ٦٤٣، ابن حزم، المحلى: ١١/ ١١٢.

(٢) ابن الهمام، فتح القدير: ٥/ ٣٤٢، الشربيني، مغني المحتاج: ٤/ ١٢٨، الرملي، نهاية المحتاج: ٧/ ٣٨٧، البهوتي، شرح منتهى الإرادات: ٣/ ٣٨٢، وأطلق البهوتي في كشاف القناع عدم جواز الاستعانة على الباغي، ولم يقيده بوقت الحاجة، ابن قدامة، المغني: ١٠/ ٥٧.

(٣) حاشية الدسوقي: ٤/ ٢٩٩، ابن جزي، القوانين الفقهية: ٣٥٥، ابن حزم، المحلى: ١١/ ١١٢، الشوكاني، السيل الجرار: ٤/ ٥٢١، الماوردي، الأحكام السلطانية: ٦٠.

القائلون بجواز الاستعانة بغير المسلم على غير المسلم، بزيادة شرط أو شروط للقول بالجواز.

وبناء على ما تقدم، يمكن عرض الأدلة الواردة في المسألتين معاً؛ لأن أكثر نظر الفقهاء كان لعدم توافر صفة الإسلام في المستعان بهم.

أدلة الفريقين فيما ذهبوا إليه:

أ ـ أدلة القائلين بعدم جواز الاستعانة:

استدل هؤلاء بأدلة من القرآن والسنة النبوية والآثار.

فمن القرآن: استدلوا بقوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[آل عمران: ٢٨]، وبقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾[آل عمران: ١١٨][١].

وبالآيات الأخرى التي تنهى عن موالاة غير المسلمين.

ومن السنة: استدلوا بقوله ﷺ لرجل: «ارجع فلن أستعين بمشرك»[٢].

وقوله ﷺ: «إنا لا نستعين بالمشركين على المشركين»[٣].

وقوله ﷺ عن قوم من اليهود أرادوا الخروج معه يوم أحد: «فليرجعوا فإنا

---

(١) ولتنظر الآيات: [النساء: ١٤١، ١٤٤، المائدة: ٥١، المجادلة: ١٤، ٢٢، الممتحنة: ١].

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب كراهية الاستعانة في الغزو بكافر، رقم: ١٨١٧، ص: ٨١٥، والترمذي، أبواب السير، باب ما جاء في أهل الذمة يغزون مع المسلمين، هل يسهم لهم؟ رقم: ١٥٥٨، ٤/ ١٢٨. وقال الترمذي: حديث حسن غريب، قال الزيلعي في نصب الراية: ٣/ ٤٢٣، أخرجه الجماعة إلا البخاري.

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك: ٢/ ١٢١ ـ ١٢٢، وقال: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، ورواه الإمام أحمد، كتاب الجهاد، باب ما جاء في الاستعانة بالمشركين في الجهاد (الفتح الرباني: ٤/ ٤١)، قال في مجمع الزوائد: ٥/ ٥٥٣، رقم: ٩٥٧٠: ورجال أحمد ثقات. ولينظر الزيلعي، نصب الراية: ٣/ ٤٢٣، ابن حجر، تلخيص الحبير: ٤/ ١٠٠.

لا نستعين بالمشركين»[١].

وقوله ﷺ: «لا تستضيئوا بنار أهل الشرك»[٢].

وقوله ﷺ للرجل الذي جاءه مقنعاً بالحديد، وقال: يا رسول الله: أقاتل أو أسلم؟ قال: «أسلم ثم قاتل»[٣].

فهذه الأحاديث تظهر أنه لا تجوز الاستعانة بغير المسلمين في القتال.

أما حديث: لا تستضيئوا.. فمعناه: لا تستشيروهم، ولا تركنوا إلى آرائهم[٤].

ومن الآثار: استدلوا بآثار وردت عن عمر رضي الله عنه؛ منها نهيه أبا موسى الأشعري عن اتخاذ ذمي كاتباً في اليمن، وأمره بعزله، وتلاوته: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ﴾[آل عمران: ١١٨][٥].

ومنها: قوله لمملوكه: «إن أسلمت استعنت بك على أمانة المسلمين؛ فإنه لا ينبغي أن أستعين على أمانتهم من ليس منهم»[٦].

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك: ٢/ ١٢٢ شاهداً للحديث المتقدم، قال الهيثمي في مجمع الزوائد: ٥/ ٥٥٠، «رواه الطبراني في الكبير والأوسط، وفيه سعد بن المنذر بن أبي حميد، ذكره ابن حبان في الثقات، وبقية رجاله ثقات». ولينظر: الزيلعي، نصب الراية: ٣/ ٤٢٣. الطبراني، المعجم الكبير: رقم: ٤١٩٤، ٤/ ٢٢٣.

(٢) رواه أحمد في مسنده، كتاب الجهاد، باب ما جاء في الاستعانة بالمشركين في الجهاد. وفي إسناده زاهر بن راشد، ضعيف، وبقية رجاله ثقات، (الساعاتي، الفتح الرباني: ١٤/ ٤١). وسنن النسائي عن أنس: الزينة، قول النبي ﷺ: لا تنقشوا على خواتيمكم عربياً، رقم: ٥٢١٢، ص: ٧١٠، وسنن البيهقي الكبرى عن أنس: ١٠/ ١٢٧.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد، باب عمل صالح قبل الجهاد، رقم: ٢٦٥٣، ٢/ ٩٤٩.

(٤) الشوكاني، نيل الأوطار: ٧/ ٢٣٦، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: ٥/ ١٢٥.

(٥) ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة: ٢١١.

(٦) الموضع السابق.

ب ـ أدلة القائلين بجواز الاستعانة بغير المسلمين:

استدل هؤلاء بأدلة من القرآن والسنة والآثار.

فمن القرآن: استدلوا بآيات تدل على جواز معاملة غير المسلمين إن لم تظهر عداوتهم للمسلمين، منها قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ○ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[الممتحنة: ٨ـ٩].

ومن السنة: استدلوا بأحاديث تجيز الاستعانة بغير المسلم.

منها قوله ﷺ: «ستصالحون الروم صلحاً آمناً، فتغزون أنتم وهم عدواً من ورائكم»[١].

ومنها: استعارته ﷺ دروع صفوان[٢] في غزوة حنين، وخروج صفوان مع رسول الله ﷺ يوم حنين وهو مشرك[٣].

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الملاحم، باب ما يذكر من ملاحم الروم، رقم: ٤٢٩٢، ص: ٦٠٢، عن ذي مخبر، وابن ماجة، كتاب الفتن، باب الملاحم، رقم: ٤٠٨٩، ٢/ ١٣٦٩، قال في الزوائد: إسناده حسن، مسند أحمد، كتاب الجهاد، باب ما جاء من الاستعانة بالمشركين في الجهاد، لينظر: الفتح الرباني للساعاتي: ١٤/ ٤١.

(٢) صفوان بن أمية بن خلف بن وهب الجمحي، أبو وهب، حضر وقعة حنين وهو غير مسلم، ثم أسلم، كان أحد المطعمين في الجاهلية، وكان فصيحاً، مات بمكة مقتل عثمان. (الإصابة: ٢/ ١٨٨).

(٣) قال الهيثمي في مجمع الزوائد: ٦/ ٢٦٤، وفيه ابن اسحق وقد صرح بالسماع في رواية أبي يعلى، ورواه البزار باختصار. ابن هشام، السيرة النبوية: ٤/ ٦٧، وأما سؤاله ﷺ دروع صفوان، فلينظر: ابن هشام، السيرة النبوية: ٤/ ٦٥ ـ ٦٧.

ومنها أنه ﷺ أسهم لقوم من اليهود قاتلوا معه»[١].

ومنها قوله ﷺ: «إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر»[٢].

ومن الآثار: استدلوا بأن سعد بن أبي وقاص غزا بقوم من اليهود، فرضخ لهم[٣].

وأن الشعبي[٤] سئل عن المسلمين يغزون بأهل الكتاب، فقال: «أدركت الأئمة الفقيه منهم وغير الفقيه، يغزون بأهل الذمة فيقسمون لهم، ويضعون عنهم جزيتهم، فذلك لهم نفل حسن»[٥].

وأن الخلفاء استعانوا بأهل الذمة في أمور كثيرة، وأشركوهم في أعمال الدولة؛ فدواوين عمر رضي الله عنه كان فيها الكثير من الروم، وعلى نهج عمر

---

(١) أخرجه الترمذي، أبواب السير، باب ما جاء في أهل الذمة يغزون مع المسلمين، هل يسهم لهم؟ رقم: ١٥٥٨، عن الزهري، قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب: ٤/ ١٢٨، قال الزيلعي: «رواه أبو داود في مراسيله، ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن الزهري، . . ومراسيل الزهري ضعيفة»، نصب الراية: ٣/ ٤٢٢، ابن حجر، تلخيص الحبير: ٤/ ١٠٠.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد: باب إن الله ليؤيد الدين بالرجل الفاجر، رقم: ٤، ٢٨٩٧/ ١٥٤٠، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، رقم: ١١١، ص: ٦١.

(٣) مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ١٥٠١٣، ١٢/ ٣٩٦، وسنن البيهقي: ٩/ ٣٧. والرَّضْخ: إعطاء مال من الغنيمة لمن ليس له سهم من الغنيمة.

(٤) الشعبي: عامر بن شراحيل بن عبد ذي كبار، الشعبي الحميري، الإمام، من فقهاء التابعين، شهد وقعة دير الجماجم مع ابن الأشعث، ثم نجا من سيف الحجاج، توفي سنة: ١٠٣هـ. (سير أعلام النبلاء: ٤/ ٢٩٤، مرجع العلوم الإسلامية: ٩٩).

(٥) مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ١٥٠١٤، كتاب الجهاد، باب من غزا بالمشركين وأسهم لهم: ١٢/ ٣٩٦.

سار عثمان وعلي رضي الله عنهم، ثم خلفاء بني أمية من بعدهم»[١].

ج ـ دليل التمييز بين وقت الحاجة وغيره:

استدل من ذهب إلى تقييد جواز الاستعانة بالحاجة، بأن الأدلة متعارضة؛ فمنها ما يجيز الاستعانة، ومنها ما يمنعها، فيمكن الجمع بين جميع هذه الأدلة بحمل الأدلة المجيزة على وقت الحاجة، وحمل غير المجيزة على وقت كفاية المسلمين، وعدم حاجتهم للاستعانة بغيرهم.

المناقشة:

أ ـ مناقشة مانعي الاستعانة لأدلة المجيزين:

نوقشت أدلة المجيزين، بأن حديث: «لا أستعين بمشرك» عام، فيبقى على عمومه، إذ ليس ثمة ما يخصصه[٢]، وبأن الحديث الذي فيه أن رسول الله ﷺ أسهم لقوم من اليهود قاتلوا معه «من مراسيل الزهري، وهي ضعيفة[٣]. أما باقي الأحاديث فصحيحها غير صريح، وصريحها غير صحيح.

ب ـ مناقشة المجيزين لأدلة المانعين:

ناقش المجيزون أدلة المانعين بما يأتي:

١ ـ إن الآيات التي استدل بها المانعون مقيّدة بقوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ﴾[الممتحنة: ٨]. وعلة المنع في الموالاة هي وجود عداوة غير المسلمين للمسلمين، فإن لم تكن ثمة عداوة، فلا مانع

---

(١) لينظر: د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين: ٨٢.

(٢) لينظر: ابن حجر، فتح الباري: ٦/ ١٠٨.

(٣) لينظر: الشوكاني، نيل الأوطار: ٧/ ٢٣٧، الزيلعي، نصب الراية: ٣/ ٤٢٢.

من اتخاذهم أولياء فيما لا يضر المسلمين[١].

٢ ـ إن الأحاديث المانعة يمكن الجمع بينها وبين الأحاديث المجيزة، باشتراط الحاجة، أو بإناطة الجواز بنظر الإمام.

٣ ـ إن دعوى كون الأحاديث المجيزة غير صحيحة لا تسلّم، لأن هذه الأحاديث تنهض بمجموعها للاستدلال بها.

الترجيح:

ويحسن قبل الترجيح بين القولين السابقين ملاحظة الأمور الآتية التي تتعلق مباشرة بموضوع دخول غير المسلمين في أهل الحل والعقد:

١ ـ ينبغي ملاحظة الجو العام السائد بين المسلمين، وبين غير المسلمين في الزمان والمكان اللذين يُدرس دخول غير المسلمين في أهل الحل والعقد فيهما، فرب دولة مشحونة بالفتن بين هذين الطرفين، ورب أخرى ينعم الطرفان فيها بالتعاون في ظل الشريعة الإسلامية وقبول غير المسلمين بها إطاراً عاماً لهم. ويلاحظ أن العهد النبوي كان عهد مؤامرات ومكائد من قبل اليهود للنبي ﷺ وللدعوة، في حين لا تجد هذه المكائد في العصر العباسي مثلاً.

٢ ـ إن غير المسلمين في الدولة الإسلامية يقرون بالإسلام هوية للدولة، وأساساً لنظام الحكم فيها لأنهم التزموا في عقد الذمة أحكام الإسلام العامة، ودستور الدولة الإسلامية.

---

(١) إن التوسع في بحث الآيات المبينة للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، موضعه في بحث: الأصل بين المسلمين وغيرهم السلم أم الحرب، وليس هذا العنوان من مقاصد هذه الرسالة، ولينظر للتوسع في هذا الموضوع: كتاب أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، آثار الحرب: ٨٥ ـ ١٠٥، ٧٠٢ ـ ٧٠٣، وكتابه: التفسير المنير: ١٠/ ١٠٠ فما بعد، وكتاب: أستاذنا الدكتور البوطي، الجهاد: ٥٠ ـ ٦٣، ٩٤ ـ ١١٨.

٣ ـ إن غير المسلمين في الدول الإسلامية أقلية، ودأب الجرم الصغير أن ينجذب إلى الجرم الذي هو أكبر منه، وإن لم تعمل الدولة الإسلامية على استقطاب غير المسلمين الذين يقطنون فيها، فإنهم سينحازون إلى أطراف خارجية تجذبهم، وفي انحيازهم من خطر الدسائس، والإحداق بمصالح المسلمين ما فيه، ولعل مراعاة هذه الحال كانت من حِكَم تشريع عقد الذمة.

٤ ـ أجاز الإسلام من ولايات غير المسلمين ما يبقى تحت ولاية المسلمين، ومن هذا الباب جواز نكاح المسلم غير المسلمة، وعدم جواز العكس، لأن المرأة باقية تحت ولاية الزوج وقوامته، ومعلوم أن الشريعة تحض على المودة بين الرجل وزوجه، وبين الرجل وأقارب زوجه.

٥ ـ إن الموالاة المحرمة بين المسلمين وغير المسلمين هي الموالاة للجماعة المتميزة منهم عن المسلمين، المعادية لهم، التي لا تألوهم خبالاً، يدل على هذا تقييد الموالاة المحرمة بكونها: ﴿مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[النساء: ١٤٤]، ووصف الجماعة التي تحرم موالاتها بالعداوة للمسلمين، وبإيذائها لهم(١).

٦ ـ أجاز الماوردي وغيره أن يتولى أهل الذمة وزارة التنفيذ، وقد وقعت هذه التولية فعلاً زمن العباسيين، ولم ينكرها العلماء، لبقاء ولاية أهل الذمة تحت ولاية المسلمين(٢).

ويمكن بعدما تقدم ترجيح الرأي التالي(٣):

---

(١) لتنظر الآيات: [آل عمران: ٢٨، النساء: ١٣٨، ١٣٩، ١٤٤، المجادلة: ٢٢، الممتحنة: ١، ٨، ٩].

(٢) لينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية: ٦٨، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٣٥.

(٣) بلال صفي الدين، الاستعانة بغير المسلم (غير مطبوع)، ولينظر: د. محمد =

يجوز تمثيل المواطنين غير المسلمين في أهل الحل والعقد بأفراد غير مسلمين منهم، بالشروط الآتية:

١ ـ أن يُفصل في اختصاصاتهم، فلا يجوز لهم الاشتراك في القرارات المتعلقة بالمسائل الدينية الإسلامية، ويجوز لهم أن يشتركوا في القرارات المتعلقة بالأمور الدنيوية من سياسة واقتصاد وغيرهما بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

٢ ـ أن يكون غير المسلمين المشتركون في أهل الحل والعقد، ممثلين لجماعة من غير المسلمين موجودة فعلاً في الدولة الإسلامية، وتعدّ من مواطنيها، وفقاً لعقد الذمة أو ما يقوم مقامه، وأن يكونوا مطاعين فعلاً ممن وراءهم.

٣ ـ أن تدعو الحاجة إلى إشراكهم في أهل الحل والعقد، ومعيار الحاجة هو المصلحة المتأتية من إشراكهم، ودفع المفسدة الناتجة عن عدم إشراكهم، كأن لم يرض غير المسلمين بتمثيل مسلم لهم، واحتيج إلى من يتكلم باسم غير المسلمين ويمثلهم في الإقرار بالالتزامات الجديدة الموجهة إليهم.

٤ ـ الثقة بهم وعدم التهمة، وغلبة الظن بسعيهم لخير الدولة الإسلامية التي يعيشون فيها، وعدم تبعيتهم لطرف خارجي، من دولة أو غيرها، ممن يعد من المعادين للدولة الإسلامية. ومن شروط تحقق هذه الثقة انضواؤهم تحت قيادة المسلمين العامة. والله أعلم.

وختاماً لموضوع اشتراط الإسلام أو عدم اشتراطه في أهل الحل والعقد. أذكر هنا للمناسبة شرطاً تشترطه اليوم كل القوانين الناظمة للترشيح والانتخاب،

= الزحيلي، اشتراك غير المسلمين في مؤسسات الشورى، منشور ضمن أبحاث: الشورى في الإسلام: ٣/ ١١٣٦.

هو المواطنة؛ والأصل في الدولة الإسلامية أن المسلم يعد من مواطني هذه الدولة إن كان مقيماً على إقليمها، الذي هو دار الإسلام بكاملها، ومع تعدد الدول الإسلامية، لا أجد مانعاً شرعياً من القول بجواز اشتراط كون أهل الحل والعقد في كل دولة من مواطنيها المقيمين على إقليمها، أو المسجَّلين ضمن مواطني هذا الإقليم الذي يسمى اليوم دولة، لتستقر الأمور وتنتظم. وهذه النقطة مبنية على الخلاف في مسالة تعدد الإمامة، والراجح في زماننا أن سلطة كل إمام مستقرة على الإقليم الذي يلي أمره، والتوسع في هذا الموضوع ليس من مقاصد هذا البحث.

ثانياً ـ الذكورة:

وقع الاختلاف بين طرفين من العلماء في اشتراط الذكورة في أهل الحل والعقد بسبب اختلاف الزمن الذي عاينه كل من هذين الطرفين، وقد كان اتخاذ التطبيق المتقدم في زمن الخلفاء الراشدين فمن بعدهم دليلاً على عدم جواز إحداث ما يخالف ما طبّق في ذلك العهد، سبباً آخر من أسباب الاختلاف في اشتراط الذكورة في أهل الحل والعقد.

يقول الجويني: فلتقع البداية بمجال الإجماع في صفة أهل الاختيار... فما نعلمه قطعاً أن النسوة لا مدخل لهن في تخير الإمام، وعقد الإمامة، فإنهن ما روجعن قط، ولو استشير في هذا الأمر امرأة لكان أحرى النساء وأجدرهن بهذا الأمر فاطمة عليها السلام، ثم نسوة رسول الله ﷺ أمهات المؤمنين، ونحن بابتداء الأذهان نعلم أنه ما كان لهن في هذا المجال مخاض في منقرض العصور، ومكرِّ الدهور[1].

ثم يبين سبب قلة غناء النساء فيما يتعلق بإبرام العزائم والآراء فيقول: إنهن

---

(١) غياث الأمم: ٦٢.

لازمات خدورهن، مفوضات أمورهن إلى الرجال القوامين عليهن، لا يعتدن ممارسة الأحوال، ولا يبرزن في مصادمة الخطوب بروز الرجال[١]، ويلاحظ أن ما استدل به الإمام الجويني لا يعدو أن يكون ملاحظة لما كانت عليه حال المرأة في زمنه وزمن الخلفاء الراشدين، والواقع أن حال المرأة لم يتغير كثيراً حتى الآن، ولكن الحكم الشرعي مع ملاحظته للواقع ينبغي أن يبنى على دلالات النصوص، لا على معطيات الواقع فقط.

فعدم وجدان حادثة في زمن الخلفاء الراشدين، كانت المرأة فيها من أهل الحل والعقد، لا يدل على عدم مشروعية دخول المرأة في أهل الحل والعقد، لاحتمال مصير بعض أمر الحل والعقد إلى امرأة أو نساء في المستقبل[٢].

وقد تقدم في تمهيد هذا البحث أن من المحاذير في دراسة نظام الحكم الإسلامي اتخاذ تجربة سابقة دليلاً شرعياً، ثم القول بعدم جواز الحيدة عن هذه التجربة.

إذن يمثل رأي الجويني المتقدم ما مال إليه مانعو دخول المرأة في أهل الحل والعقد.

وينهض بمقابل هذا القول قول آخر لكثير من العلماء المعاصرين[٣] يقول بجواز دخول المرأة في أهل الحل والعقد، وقد استدل كل من الفريقين بأدلة لما مال إليه، وأعرض فيما يلي خلاصة الاختلاف الوارد في هذه المسألة:

---

(١) المصدر السابق: ٦٤.

(٢) لينظر: د. محمد سعيد رمضان البوطي، خصائص الشورى ومقوماتها، ضمن أبحاث الشورى في الإسلام: ٢/ ٥٥٢.

(٣) عدد الدكتور حمد الكبيسي منهم: رشيد رضا، ومحمد شلتوت، ومحمد يوسف موسى، ومحمد عزت دروزة، وغيرهم. (الشورى في الإسلام: ٣/ ١٠٨٧)، وقد مال أستاذنا =

أ ـ أدلة القائلين بعدم جواز اشتراك المرأة في أهل الحل والعقد:

استدل من منع أن تكون المرأة ناخبة أو منتخبة، ومن هؤلاء: الأفغاني ومحمد عبده والمودودي، ولجنة الفتوى بالجامع الأزهر وغيرهم[1]، بالأدلة الآتية:

فمن القرآن الكريم: استدلوا بالآيات التي تبين قوامة الرجل على المرأة، منها قوله تعالى:

﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾[البقرة: ٢٢٨]، واستدلوا بأمر الشرع النساء بالقرار في البيوت، بقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾[الأحزاب: ٣٣].

قالوا: إن خروج المرأة من بيتها، ومشاركتها في عملية الانتخاب ليس بضرورة، فلا تخرج لأجله، والقوامة تنافي كون المرأة قائدة لا مقودة باشتراكها في عملية صنع القرار السياسي.

ومن السنة النبوية: استدلوا بالأحاديث التي تبين أن المرأة راعية في بيت زوجها، وأنها عورة، وبالأحاديث الناهية عن خلوة الرجل بالمرأة، وبالأحاديث الناهية عن أن تتولى النساء الأمر، كقوله ﷺ: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»[2]،

= الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي إلى عدم اشتراط الذكورة في أهل الحل والعقد. (الشورى في الإسلام: ٢/ ٥٥٢).

(١) د. حمد الكبيسي، رأي الإسلام في إشراك المرأة في مؤسسات الشورى، منشور ضمن أبحاث: الشورى في الإسلام: ٣/ ١٠٦٣.

(٢) أخرجه البخاري عن أبي بكرة، المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، رقم: ٤١٦٣، ٣/ ١٥٠٤.

وبأن النساء ناقصات عقل ودين، وبالأمر بمخالفة شورى النساء[1].

واستدلوا بالإجماع: إذ لم يرد عن رسول الله ﷺ توليته المرأة الإمارة أو غيرها من المناصب، كما أن المرأة لم يرد أن لها ذكراً في أهل الحل والعقد زمن الصحابة ومن بعدهم، وقد تقدم كلام الإمام الجويني في هذه النقطة.

ب ـ أدلة القائلين بجواز اشتراك المرأة في أهل الحل والعقد:

استدل هؤلاء لما ذهبوا إله بأدلة من القرآن والسنة:

فمن القرآن ـ قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[البقرة: ٢٢٨]، فلها ما للرجل، وعليها ما عليه.

وبقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ﴾[التوبة: ٧١].

فهذه الآية تشرك النساء المؤمنات مع الرجال في كل ما تقدم، ومن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وظيفة الحل والعقد، فجاز أن تكون المرأة من أهل هذه الوظيفة.

ومن السنة ـ استدلوا بما يأتي:

---

(١) حديث: «ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذي لب منكن»: البخاري عن أبي سعيد: الحيض، باب ترك الحائض الصوم، رقم: ٢٩٨، ٢/ ٥٣١، ومسلم عن ابن عمر: الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بنقصان الطاعات..، رقم: ٧٩، ص: ٥١.

وخبر: «شاوروهن وخالفوهن»: العجلوني، كشف الخفاء، رقم: ١٥٢٩، ٢/ ٦. وقال: قال في المقاصد: لم أره مرفوعاً..، وخلاصة كلام العجلوني: أنه لم يسلم المرفوع من ضعف، وأنه روي بمعناه عن عمر موقوفاً.

١ ـ أن النبي ﷺ بايع المرأتين اللتين حضرتا بيعة العقبة الثانية[١]، مما يدل على أنها تتعهد على نفسها، وتبايع.

٢ ـ استشارته ﷺ أم سلمة يوم الحديبية، وعمله بمشورتها[٢].

٣ ـ ما تقدم من استشارة عمر للنساء.

٤ ـ ما تقدم من استشارة عبد الرحمن بن عوف للنساء فيمن يبايعه المسلمون يوم الشورى بين علي وعثمان رضي الله عنهما.

ومن المعقول ـ استدلوا بما يلي:

١ ـ إن كون المرأة ناخبة أشبه ما يكون بشهادتها، فالانتخاب شهادة بصلاح المنتخب، وهي أهل للشهادة.

٢ ـ إن كون المرأة منتخبة، وداخلة في أهل الحل والعقد، أشبه ما يكون بكونها وكيلة، وهي أهل لأن تكون وكيلة، وأن تمثل غيرها[٣].

الترجيح في موضوع اشتراك المرأة في أهل الحل والعقد:

إن أهل الحل والعقد هم كما تقدم وجوه الأمة، المتبوعون فيها، فإذا تسنى لامرأة أن تصل هذه المرتبة، وأن تحوز رضا الناس وقبولهم، فأطاعوها فيما تراه فهي من أهل الحل والعقد، ولا أرى مانعاً من جواز اشتراكها مع الرجال في القيام بالوظائف التي تقوم بها هذه الجماعة، ومنها اختيار الإمام وبيعته.

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية: ٢/ ٨٣.

(٢) البخاري، الشروط، باب: الشروط في الجهاد، رقم: ٢٥٨١، ٢/ ٩١٦.

(٣) لينظر: د. عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية: ٢٦٥ ـ ٣٢٠، د. حمد الكبيسي، رأي الإسلام في إشراك المرأة في مؤسسات الشورى، منشور ضمن أبحاث: الشورى في الإسلام: ٣/ ١٠٨٥ ـ ١٠٩٢.

ولا يشترط لاشتراك المرأة في هذا العمل ومزاولته فعلاً إن كانت من أهل الحل والعقد إلا الشروط الواجب مراعاتها في أي عمل أجاز الشرع للمرأة القيام به، وتتخلص هذه الشروط في مراعاة أحكام الشرع في حجابها، واختلاطها بالرجال، وسفرها، وعدم تناقض عملها مع حقوق زوجها وأسرتها، وغيرها من الشروط التي تطلب من مظانها.

والدليل على ما تقدم من القول بالجواز، استصحاب الأصل الذي لا يمنع المرأة من تمثيل غيرها، والتكلم باسمهم، ولم أجد بين الأدلة المتقدمة ما ينص على جواز اشتراك المرأة في أهل الحل والعقد، كما لم أجد بين الأدلة ما يحظره، فيبقى الحكم على الأصل وهو الإباحة[1]، بل ويستدل له بما يستدل به للقول بجواز عمل المرأة بعامة، إذا راعت الشروط والضوابط الواجب مراعاتها شرعاً.

إذن فيجوز أن تكون المرأة منتخبة، أو من أهل الحل والعقد، كما أنني لم أجد من الأدلة ما ينهض للقول بتحريم كون المرأة ناخبة، تشارك في اختيار غيرها، فيبقى على حكم الأصل، وهو الجواز. وينبغي التنبه الشديد إلى عدم اللجوء إلى القول بعدم جواز اشتراك المرأة في الانتخاب والترشيح، بسبب الواقع الذي تُرى فيه كثير من النساء غير ملتزمات بضوابط الشرع في عمل المرأة بعامة، وفي ممارستها الانتخاب أو في مزاولتها لعملها إن كانت إحدى أعضاء مجلس الأمة بخاصة، بل ينبغي التأكيد على الجائز من عملها، والتنبيه إلى ضرورة التزامها بالضوابط الشرعية، وتهيئة الجو الذي يمكنها من خلاله القيام بعملها على الوجه الشرعي[2].

(١) لينظر، د. محمد سعيد رمضان البوطي، خصائص الشورى ومقوماتها، منشور ضمن أبحاث: الشورى في الإسلام: ٢/ ٥٥١.

(٢) ولينظر في هذا الموضوع بعامة: د. زكريا الخطيب، نظام الشورى في الإسلام: =

ثالثاً ـ العلم بأمور الإمامة:

لم يتعرض العلماء المتقدمون لشرطي: الإسلام، والذكورة، بقدر ما تعرضوا لشروط أخرى قالوا بوجوب توافرها في أهل الحل والعقد، منها: العلم والعدالة؛ والسبب هو أن ظروف الحياة وملابساتها آنذاك ما كانت تفرض عليهم البحث في اشتراط الإسلام والذكورة، بقدر ما يفرضه بحث اشتراط وجود العلم والعدالة في هذه الجماعة.

من هنا تجد الكثرة الكاثرة ممن تعرض من العلماء لموضوع أهل الحل والعقد ينص على وجوب توافر صفات ثلاث فيهم، هي العلم، والعدالة، والرأي، وقد تقدم نقل كلام الماوردي في هذه النقطة.

ويقول أبو يعلى: «أما أهل الاختيار، فيعتبر فيهم ثلاثة شروط:

أحدها: العدالة، **والثاني**: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة، والثالث: أن يكون من أهل الرأي والتدبير المؤديين إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، . .»[1].

= ٨١ ـ ١٠٨، وفيه عرض لقرار لجنة الفتوى في الأزهر بمنع المرأة من كونها ناخبة أو منتخبة، د. فؤاد النادي، طرق اختيار الخليفة: ١٦١ ـ ١٦٤، د. إسماعيل البدوي، تولية رئيس الدولة: ٨٩ ـ ٩٢، د. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام: ١٦١ ـ ١٧٧، د. مصطفى كمال وصفي، النظام الدستوري في الإسلام: ٢٠٥.

(١) أبو يعلى الأحكام السلطانية: ٢١، ولينظر: الجويني، غياث الأمم: ٦٢ ـ ٦٦، القلقشندي، مآثر الإنافة: ١/ ٤٢.

حاشية الدسوقي: ٤/ ٢٩٨، الشربيني، الإقناع: ٢/ ٥٤٩، النووي، الروضة: ١٠/ ٤٢، البهوتي، كشاف القناع: ٦/ ١٥٩، ولتنظر التعريفات المتقدمة لأهل الحل والعقد ففيها ذكر للشروط الواجب توافرها فيهم.

والعلم الواجب توافره في أهل الحل والعقد هو العلم بأمور الإمامة، كما يقول الماوردي وأبو يعلى وغيرهما، وهذا منطقي، إذ العلم في كل شيء بحسبه.

وكل من أنيط به أمر يشترط فيه أن يكون ذا علم في هذا الأمر، ولما كان القصد من أهل الحل والعقد إقامة الوظائف المنوطة بهم، من اختيار الإمام، ورعاية تحقيق مقاصد الشرع في أمر الإمامة، كان من المناسب أن يشترط فيهم توافر العلم بأمور الإمامة والسياسة.

اشتراط الاجتهاد في أهل الحل والعقد:

تقدم بعض الكلام عن الاختلاف الواقع في اشتراط كون أهل الحل والعقد ممن بلغ مرتبة الاجتهاد في الشرع، وأعرض هنا المسألة ثانياً.

ينقل الكتّاب عن أبي يعلى وعن الأستاذ أبي منصور البغدادي القول باشتراط الاجتهاد، ويعرضون دليلاً عليه تعبيرهما بأهل الاجتهاد عمن يعقد البيعة للإمام، إذ يقول البغدادي: «... طريق ثبوتها الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها»[١].

ويقول أبو يعلى: «وهي ـ أي البيعة ـ فرض على الكفاية، مخاطَب بها فئتان من الناس، أهل الاجتهاد حتى يختاروا، ...»[٢].

وأرى أن العبارتين المتقدمتين لا تدلان على اشتراط صفة الاجتهاد في الشرع أو الاجتهاد المطلق، فيمن يتولى عقد البيعة للإمام.

إن المقصود من الاجتهاد في النقلين السابقين الاجتهاد في تعيين الإمام من متعددين صالحين للإمامة، بدليل أن أبا يعلى عرض صفات أهل الحل

---

(١) أصول الدين: ٢٧٩.

(٢) الأحكام السلطانية: ٢١.

والعقد الذين سماهم أهل الاجتهاد، فقال: «أما أهل الاختيار فيعتبر فيهم ثلاث شرائط. . . الثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة. . .»[١].

فقد عبر بأهل الاختيار عنهم، مما يدل على أنه يقصد بأهل الاجتهاد: أهل الاجتهاد في الاختيار، لا أهل الاجتهاد في نصوص الشرع، ثم إنه وصف العلم المشترط توافره فيهم بالعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة، ويكفي للعلم بمن يستحق الإمامة توافر صفة العلم بأمر الحكم والسياسة، وصفات من يصلح للإمامة، والعلم بالشرع إجمالاً، مما ينبغي ألا يجهله كل مسلم.

أما البغدادي، فإن المدقق في كلامه اللاحق لتعبيره عن أهل الحل والعقد بأهل الاجتهاد يجد تفسيراً لأهل الاجتهاد هؤلاء، يقول: «واختلف هؤلاء ـ أي من زعم أن الإمامة طريقها النص ـ في علة وجوب النص عليه، فمنهم من بناه على أصله في إبطال الاجتهاد، ومنهم من بناه على أصله في وجوب عصمة الإمام، وزعم أن العصمة لا تعرف بالاجتهاد، وإنما يعرف المعصوم بالنص»[٢].

إن «الأصل في إبطال الاجتهاد» الذي تكلم عنه البغدادي هو ما عند الشيعة من إبطال اختيار الإمام بواسطة الناس، ولذلك قال: «وزعم أن العصمة لا تعرف بالاجتهاد»، فهل تفهم كلمة الاجتهاد هنا بغير الاختيار؟! وهل يقول الشيعة بإبطال الاجتهاد في فهم النصوص؟!

ويقول البغدادي: «وإذا لم يكن فيه ـ أي في النص ـ ما يوجب العلم، صارت المسألة اجتهادية، وصح فيها الاختيار والاجتهاد»[٣]، فهنا أيضاً يقصد

---

(١) الموضع السابق.

(٢) أصول الدين: ٢٨٠.

(٣) الموضع السابق.

بالاجتهاد: الاختيار من متعددين كما يظهر من عطفه على الاختيار.

فأرى أن كلمة: الاجتهاد الواردة عند البغدادي، تعني النظر فيمن يصلح للإمامة، ولا تعني الاجتهاد المطلق، والله أعلم.

وقد رد الجويني على من قال باشتراط صفة الاجتهاد فيمن يعقد البيعة، فقال:

«ذهب القاضي الباقلاني[1] في عُصب من المحققين إلى أنا لا نشترط بلوغ العاقد مبلغ المجتهدين، بل يكفي أن يكون ذا عقل وكَيْس وفضل وتهد إلى عظائم الأمور، وبصيرة متقدة بمن يصلح للإمامة، وبما يشترط استجماع الإمام له من الصفات»[2].

ثم يبين الجويني أن الغرض من اشتراط العلم في العاقدين أن يختار من يصلح للإمامة، وألا يضر المسلمين بتقديم من لا يصلح، ويُكتفى في هذه الوظائف بالعارفين بالصفات المرعية في الإمام، ولا حاجة للزيادة على ذلك باشتراط الاجتهاد المطلق، فيكتفى في هذا المقام بما يليق به من العلم.

وقد عرض الجويني أيضاً دليل القائلين باشتراط الاجتهاد، وهو أنه لا يحيط بالمجتهد إلا مجتهد، ولما اشتُرط كون الإمام مجتهداً، اشترطت صفة الاجتهاد فيمن يختاره، ثم رد على هذا الرأي بأن صفة الإمام هذه تعلم بالتسامع؛ وبالتالي فلا حاجة للقول باشتراط الاجتهاد فيمن يختار الإمام[3].

---

(١) القاضي الباقلاني: (٣٣٨ ـ ٤٠٣هـ = ٩٥٠ ـ ١٠١٣م) محمد بن الطيب بن محمد ابن جعفر، أبو بكر، قاض من علماء الكلام الكبار، انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة، سكن بغداد وتوفي فيها، وجهّه عضدُ الدولة سفيراً عنه إلى الروم، من كتبه: إعجاز القرآن، وتمهيد الأوائل. (الأعلام: ٦/ ١٧٦، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: ٥/ ٣٧٩).

(٢) غياث الأمم: ٦٣.

(٣) المصدر السابق: ٦٣ ـ ٦٦.

وجزى الله الإمام الجويني خيراً على ما فصّله من بيان أن سبب استقرار البيعة هو حصول رضا الناس واتباعهم؛ وبالتالي لا يشترط فيمن يتولى عقد البيعة، ممن تتبعهم سائر الأمة، من وجوهها والمتبوعين فيها، أن يكونوا من المجتهدين؛ لأن هذا الشرط لن يؤثر في المقصد الذي يرنو إليه الشرع، من استقرار أمر الأمة، واجتماعها على إمام يعقد له وجوه الناس الإمامة[1].

وقد صرح بعض متأخري الفقهاء بأن معنى الاجتهاد المشترط فيمن يبايع الإمام ليس الاجتهاد المطلق؛ من ذلك قول بعضهم في حاشيته معلقاً على ما جاء في الشرح من أنه تكفي بيعة واحدة: «قضية كلامه عدم اشتراط الاجتهاد، وهو كذلك، وما في الروضة كأصلها من أنه يشترط أن يكون المبايع مجتهداً إن اتحد، وأن يكون فيه مجتهد إن تعدد مفرع على اشتراط العدد. والمراد بالمجتهد هنا: المجتهد بشروط الإمامة، لا أن يكون مجتهداً مطلقاً كما صرح به الزنجاني[2] في شرح الوجيز»[3].

رابعاً ـ العدالة:

العدالة هي سلامة المرء من الفسق، بترك ارتكاب الكبائر، أو الإصرار على الصغائر، ومن خوارم المروءة، بتعاطيه ما يستحسن، وتجنبه ما يسترذل، وصيانة نفسه عما يشينه عند الناس[4].

---

(١) لينظر: المصدر نفسه: ٧٠ ـ ٧٢.

(٢) الزنجاني: الشيخ الإمام إبراهيم بن عبد الوهاب الزنجاني، اختصر فتح العزيز، في: نقاوة فتح العزيز، وفرغ منه في سنة: ٦٢٥هـ. (حاجي خليفة، كشف الظنون: ٢/ ٢٠٠٣).

(٣) حاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٩/ ٧٦، ولينظر من أقوال متأخري الفقهاء الذين نصوا على عدم اشتراط الاجتهاد: حاشية البجيرمي على شرح المنهج: ٤/ ٢٠٤.

(٤) انظر: شرح فتح القدير: ٧/ ٤١١، البحر الرائق: ٢/ ٢٨٧، ٧/ ٨٩، حاشية ابن عابدين: ٢/ ٣٨٥، ٥/ ٤٧٣، ٧/ ١١٣، القوانين الفقهية: ١/ ٢٠٣، ٦/ ١٥١، روضة الطالبين: =

ويلاحظ أن تعريفات العلماء للعدالة تؤكد على عدم صدور بعض الصفات والأفعال عن المرء ليعد عدلاً، ولا تطالبه بالقيام بأفعال ليحوز بقيامه بها صفة العدالة.

يقول الإمام الشافعي: وليس للعدل علامة تفرق بينه وبين غير العدل في بدنه ولا لفظه، وإنما علامة صدقه بما يُختبَر من حاله في نفسه؛ فإذا كان الأغلب من أمره ظاهر الخير قُبل، وإن كان فيه تقصير عن بعض أمره؛ لأنه لا يُعَرَّى أحد رأيناه من الذنوب»[1].

وقد يعبر بعض العلماء عند بيانهم للشروط الواجب توافرها في أهل الحل والعقد عن صفة العدالة، بالورع أو الأمانة أو ما شابه.

ويعبر بعض العلماء بوجوب توافر صفة الشهود في أهل الحل والعقد، ومعلوم أن العدالة أهم الصفات الواجب مراعاتها في الشهود.

وقد اتفق المسلمون على اشتراط العدالة لقبول شهادة الشاهد، لقوله تعالى: ﴿ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾[البقرة: ٢٨٢]. واختلفوا في معنى العدالة: فقال الجمهور: هي صفة زائدة على الإسلام، وهو أن يكون ملتزماً لواجبات الشرع ومستحباته، مجتنباً للمحرمات والمكروهات، وقال أبو حنيفة[2]: يكفي

= ١١/ ٢٢٥، مغني المحتاج: ٤/ ٤٢٧، الكافي في فقه ابن حنبل: ٤/ ٥٢٢، المغني: ١٠/ ١٦٩، وانظر: عبد الله سراج الدين، شرح المنظومة البيقونية: ٣٦.

(١) الرسالة: ٤٩٣.

(٢) أبو حنيفة: (٨٠ ـ ١٥٠هـ = ٦٩٩ ـ ٧٦٧م) النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، إمام الحنفية، الفقيه المجتهد، أحد الأئمة الأربعة. ولد ونشأ في الكوفة، امتنع عن القضاء فحبس إلى أن مات، له مسند وينسب إليه كتاب: الفقه الأكبر، وكان له عدة تلاميذ غدوا أئمة المذهب منهم أبو يوسف ومحمد وزفر. (الأعلام: ٨/ ٣٦، سير =

في العدالة ظاهر الإسلام، وأن لا تعلم منه جرحة[١].

إذن فاجتناب الكبائر كلها شرط لصحة الشهادة، وبعد توقيها يلاحظ الشأن الغالب؛ فمن كثرت معاصيه جرحت شهادته، ومن ندرت منه المعصية قبلت شهادته. وهذا هو حد العدالة المعتبرة، حتى لا يترتب على التشدد سد باب الشهادة وإماتة الحقوق.

وروي عن أبي يوسف[٢] أن الفاسق إذا كان وجيهاً في الناس، ذا مروءة، تقبل شهادته؛ لأنه لا يُستأجر لشهادة الزور لوجاهته، ويمتنع عن الكذب لمروءته. وقال جمهور الحنفية: لا تقبل شهادة الفاسق مطلقاً، إلا أن القاضي لو قضى بشهادة الفاسق نفذ قضاؤه، ويكون القاضي عاصياً[٣].

ويعد اشتراط هذه الصفة في أهل الحل والعقد من الواضحات، لعظم المهام المنوطة بأهل الحل والعقد، ومن الخطر أن توضع مقادير الأمة بيد جماعة لا يؤتمنون على ما هو أقل خطراً من هذه الوظيفة؛ وفي هذا يقول الإمام الجويني بعد أن أنهى بيان صفات أهل الحل والعقد: «ولم نغفل عن ذكر الورع صدراً في الفصل عن ذهول، بل رأيناه أوضح من أن يحتاج إلى الاهتمام

= أعلام النبلاء: ٦/ ٣٩٠ ـ ٤٠٤).

(١) انظر: شرح فتح القدير: ٧/ ٣٧٨، البحر الرائق: ٨/ ٢١٣، ابن رشد، بداية المجتهد: ٢/ ٣٤٦.

(٢) أبو يوسف: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب، الأنصاري الكوفي، الإمام، المجتهد، العلامة، المحدث، قاضي القضاة، صاحب أبي حنيفة، كانت أحد علومه: الفقه، توفي سنة: ١٨٢هـ. (سير أعلام النبلاء: ٨/ ٥٣٥).

(٣) لينظر للتوسع في أقوال الفقهاء في اشتراط العدالة وغيرها في الشهود: الفقه الإسلامي وأدلته لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٦/ ٥٦٤ ـ ٥٦٩.

بالتنصيص عليه، فمن لا يوثق به في باقة بقل، كيف يرى أهلاً للحل والعقد؟.. ومن لم يتق الله لم تؤمن غوائله»[١].

وقد تقدم أن الأصل في اشتراط العدالة في أهل الحل والعقد أن العدالة تشترط في الشهود، قال الله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[الطلاق: ٢]، فاشتراطها فيمن يمثل الرعية، ويختارون إمامها، شاهدين على صلاحه لهذا المنصب أولى كما لا يخفى.

والعدالة مشروطة في كل صاحب ولاية، وولاية أهل الحل والعقد أكثر أهمية من كثير من الولايات الأخرى، فكان أحرى أن تشترط هذه الصفة في أهل الحل والعقد.

ولعل من يرى واقع التمثيل في البرلمانات اليوم يتساءل: ماذا لو اختار الناس من عُرف بالفسق، وعدم العدالة، وانتخبوه ممثلاً لهم؟!

ينبغي قبل الإجابة على هذا التساؤل أن نكون على ذكر من أن المناصب والولايات في الشريعة الإسلامية، وسيلة توصل لغاية، وأن الشريعة اعتبرت الوسائل كما اعتبرت الغايات؛ أما في السياسة الوضعية فالمعيار مختلف، فمع سعي كل أنظمة الحكم الوضعية إلى تقديم من تتوقع سعيه لتطبيق مبادئها، إلا أنها لا تتوسع في اشتراط النزاهة فيه، ولا تلقي بالاً للوسائل إذا ما حققت غاياتها.

ولهذا السبب نجد أن جميع القوانين الناظمة للشروط الواجب توافرها فيمن يترشح لمجلس الشعب أو ما شابهه، في جميع الدول، تذكر من الصفات ما ينبغي توافره، وتذكر من الصفات أو الأوضاع ما إن وجد في المرشح لم يقبل ترشحه[٢].

---

(١) غياث الأمم: ٦٦.

(٢) من ذلك أن مجلس تشخيص مصلحة الثورة في إيران نظر في جميع المرشحين لانتخابات =

كما يجد الناظر فيما يشترط عدم وجوده في المرشح أنه غالباً يحتوي على الصفات التي إن وجدت يغلب معها الظن أن هذا الشخص لن يقوم بالمهام المنوطة بصاحب هذا المنصب خير قيام. وكذلك الشريعة الإسلامية اشترطت العدالة، لأن توافرها فيه إرهاص بسعي صاحب الولاية للقيام بما يُلزمه الشرع به من مقاصد هذه الولاية.

ومن هنا يجب في الدولة الإسلامية أن يذكر في القوانين الناظمة لاختيار أهل الحل والعقد، وجوب توافر صفة العدالة، ويمكن التعبير عن هذا الاشتراط بطريقة أخرى، وهي ضرورة خلو صاحب هذا المنصب من الأمور المخلة بالعدالة، كاشتراط ألا يكون محكوماً بجرم شائن، أو ما شابهه.

والغالب على الظن أن الناس إذا أنيطت بهم مهمة اختيار أهل الحل والعقد، لن يقدموا من المتبوعين فيهم إلا الصادق الأمين، لأنهم يعلمون أن اختيار غير الأمين سيعود بالمفاسد عليهم.

وإذا افترضنا جدلاً أن ثمة مجتمعاً من المجتمعات قدم فيه الناس في انتخابهم لأهل الحل والعقد، من لا تتوافر فيهم صفة العدالة، مع امتلاك الناس الحرية الكاملة في تقديم العدول، فإن هذا المجتمع قد وصل إلى درجة من السوء، والبعد عن الإسلام ما ينبغي معه العناية بما هو أكبر من صفات أهل الحل والعقد؛ لأن عمل الناس هذا نتيجة لمقدمة هي بُعْدهم عن الإسلام، وعدم إدراكهم لضرورة تطبيقه بينهم، ومراعاة أحكامه في حياتهم، وهؤلاء

= مجلس الشورى عام ٢٠٠٠م، واستبعد منهم ٩% لأنهم لم تتوافر فيهم الصفات، ثم إن وزارة الداخلية نظرت هي الأخرى في المرشحين، واستبعدت عدداً آخر، فبلغ المستبعدون ١١% من المرشحين.

ينبغي التوجه بالدعوة إليهم، ونشر تعاليم الإسلام بينهم؛ لأنهم مسلمون بالاسم فقط، فإذا آتت الدعوة أكلها بينهم رأيتهم يتجهون تلقائياً إلى تقديم العدول الذين يرون سعيهم لتحقيق مصالحهم عن طريق الشرع.

وهل تعد البيعة الصادرة عن أهل الحل والعقد الذين لا تتوافر في معظمهم صفة العدالة، منعقدة؟

أرى أن أهل الحل والعقد هؤلاء، أو بتعبير أدق: أهل الشوكة، تنعقد بيعتهم للرئيس المبايَع، ما داموا معتبرين بين العامة، يطيعهم الناس، وينتظم الأمر بهم، سعياً لاستقرار أمر الحكم ومنصب رئاسة الدولة و تطبيق مقاصد الإمامة أو معظمها بين الناس؛ لأن القول بعدم انعقاد هذه البيعة لا يقدم بديلاً عملياً تستقر معه الأمور في الدولة، واستقرار الأمر مع مراعاة أحكام الشرع ومصالح الناس قدر المستطاع مقصد يتشوف إليه الشرع.

وهل يعد هذا المبايَع ممن لم تتوافر فيهم صفة العدالة متغلباً تطبق عليه أحكام المتغلب، أم صاحب بيعة شرعية، فتطبق عليه أحكام المبايَع بيعة شرعية؟

أرى أن معيار التمييز هنا هو تبعية الناس لأهل الحل والعقد هؤلاء الذين يقومون بالبيعة، فإذا كانوا ممثلين للناس، ومتبوعين بينهم مع عدم توافر صفة العدالة فيهم، فالرئيس المبايَع ليس متغلباً، أما إذا كان المبايعون أهل شوكة غير معتبرين بين الناس، ولا متبوعين منهم، بل متغلبين بنفوذ وقوة وتعاضد مع الرئيس ذاته، فإن الرئيس يكون والحال هذه متغلباً؛ لأن أهل الشوكة هؤلاء متغلبون معه، ومساعدون له، تولوا مهام أهل الحل والعقد بالغلبة دون طاعة الناس ولا مشورتهم.

والأصل في هذا التفريع هو الأصل في قبول إمامة المتغلب أو ردها، فيستدل

بأدلة انعقاد إمامة المتغلب، على انعقاد بيعة أهل الشوكة له، وتكاد المسألتان تتحدان في مسألة واحدة؛ لأن المتغلب لابد أن يعتضد بأهل الشوكة حتى يستقر له أمر الغلبة، والله أعلم.

خامساً ـ الرأي والحكمة:

تقدم عن الماوردي وأبي يعلى وغيرهما اشتراط صفة الرأي إضافة إلى صفتي العدالة والعلم.

يقول الماوردي: «والثالث: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف»[1].

والرأي أو الحكمة أو التدبير أمر زائد على العلم؛ ولهذا اشترط كثير من العلماء توافرها في أهل الحل والعقد، ويمكن تلخيص الوصف الجامع لهذه الصفات بأنه يشترط في أهل الحل والعقد زيادة على العلم النظري بصفات الإمام، ومصالح الرعية، أن تتوافر فيهم الخبرة أو الحُنكة أو التجربة في مجال الإمامة والحكم والسياسة.

وقد تقام صفة العلم مقام هذه الصفات إذا قصد بها العلم الواقعي إضافة للعلم النظري، بأن يعلم أهل الحل والعقد المصالح الواجب مراعاتها من خلال تجربتهم، وما خبروه من أمر السياسة، ولا مشاحة في الاصطلاح.

واشتراط الرأي أو الحكمة في أهل الحل والعقد مناسب شرعاً، بل هو في غاية المناسبة؛ لأن ما سيتخذ فيه أهل الحل والعقد قراراتهم، غالباً ما سيكون من أمور المصالح، وهذه يحتاج من يبت فيها ليكون قراره صائباً إلى خبرة عملية في أمر المصالح، ليستطيع وضع الشيء في محله، فيعود

---

(١) الأحكام السلطانية: ٣١.

على الناس بأفضـل مصلحة من المصالح المعروضة عليه.

ولا يخفى أن أمر الحكم والسياسة هو أوسع الميادين التي تعد المصلحة الشرعية معياراً فيها، فاحتيج إلى الرأي والخبرة ليميز أهل الحل والعقد في كل واقعة مصالحها.

ويغلب على الظن أن هذه الصفة تتوافر في وجوه الناس؛ لأنهم لوجاهتهم يكثر اشتراكهم في الأمور المتعلقة بمصالح الناس، ويكثر تداولهم وحديثهم عنها، فتكسبهم وجاهتهم الرأي والحكمة، وعليه فإن اختيار الناس أهل الحل والعقد منهم يغلب معه على الظن أن هؤلاء المنتخبين أو الممثلين للناس هم خير من يمتلك هذه الصفة.

سادساً ـ الشوكة:

تقدم بعض الكلام عن اشتراط الشوكة عند مقارنة مصطلح أهل الحل والعقد بمصطلح (أهل الشوكة)، وأعرض هنا تتمة الكلام عن هذا الشرط.

قد يتصور بعض من ينظر في الشروط الثلاثة التي اشترطها الماوردي وأبو يعلى وغيرهما، أقصد العلم، والعدالة، والرأي، أن هؤلاء العلماء لا يشترطون توافر (الشوكة) في أهل الحل والعقد، بدليل عدم ذكرهم إياها، ولكن المدقق في كلام جميع العلماء الذين تكلموا عن صفات أهل الحل والعقد سيجد أنهم جميعاً يشترطون (الشوكة)، إنما عمد بعضهم كابن خلدون، وابن تيمية، والجويني، والغزالي، إلى التوسع في بيان هذا الشرط، واكتفى غيرهم بدلالة كلمة: أهل الحل والعقد عن العود إلى ذكر شرط (الشوكة).

فكلمة أهل الحل والعقد يتبادر منها أن أهلها قادرون على إبرام الأمور وإنفاذها، والقادر على الحل والعقد لابد أن تكون لديه (شوكة) أو قدرة بها يحل الأمور ويعقدها.

والشوكة التي يشترط توافرها في أهل الحل والعقد هي ثقة الناس بهم، ورضاهم بما يتخذونه من قرارات بصفتهم ممثلين لهم، ولتبعية العامة لهم، وعدم منازعتهم أو الخروج عما يرونه.

وليس معنى الشوكة المشترطة في أهل الحل والعقد مجرد القوة والنفوذ العاريين عن رضا الناس وتبعيتهم؛ لأن النفوذ المتوصل إليه عن طريق الظلم وترك التقيد بأوامر الشرع، لا يعتبر شرعاً، ولا تناط به الأحكام، اللهم إلا أحكام الضرورة.

وأرى أن صفة الشوكة أو القوة ذاتية في أهل الحل والعقد بمجموعهم، والكلام هنا عن صفة: الشوكة، وليس عن (أهل الشوكة) الذين تقدم الكلام عنهم، وبدون صفة: الشوكة لا يصدق على أهل الحل والعقد هذا الاسم أصلاً، وهي الركن الركين فيهم، فلا يعترض على من لم يذكرها في شروطهم؛ لأنهم إنما اشترطوا ما يضبط الشوكة المتبادرة من اسم هذه الجماعة بضوابط الشرع: العلم والعدالة والرأي، لتؤدي الشوكة مهمتها في رعاية مصالح الناس، فتكون وسيلة إصلاح في نظام الحكم الإسلامي، لا وسيلة إفساد.

ومما يدلّ على تنبه من لم يذكر شرط الشوكة لهذا الشرط أن كثيرين منهم يوردون بعد كلمة أهل الحل والعقد، عبارات مثل: الذين تتبعهم العامة، أو الذين ينتظم بهم أمر الناس، وما شابهها[1]، وهذه العبارات تبين أن صفة الشوكة متوافرة فيهم.

الشوكة معيار انعقاد البيعة:

تظهر أهمية صفة الشوكة في أهل الحل والعقد إذا علم أنها الأساس في

(١) لينظر مثلاً: الشربيني، مغني المحتاج: ٤/ ١٣٠، حاشية البجيرمي على شرح المنهج: ٤/ ٢٠٤.

استقرار الأمر للإمام الذي يعقدون له الإمامة، ولولا هذه الصفة لما انعقدت له الإمامة.

ومن أوائل من فصل في هذه النقطة وأشبعها بياناً الإمام الجويني رحمه الله، إذ يقول ما ملخصه:

إن أبا بكر لما بايعه عمر، لو لم يرض تلك البيعة من الأتباع والأنصار من تحصل بهم شوكة لما استقرت البيعة لأبي بكر، ولكنهم لما مالوا إلى ما ابتدأه عمر من البيعة، استقرت الإمامة لا ببيعة عمر، بل بتتابع الأيدي على هذه البيعة؛ وبالتالي فالشوكة هي الأساس في استقرار الإمامة[1]؛ وسيأتي تفصيل القول في هذه النقطة عند الكلام عن عدد أهل الحل والعقد.

ولما كانت الشوكة معيار استقرار الإمامة قال جمهور العلماء بأن إمامة المتغلب شرعية للضرورة، كما سيأتي، لأن في القول بوجوب دوام قتاله بعد استقرار الأمر له جلباً للمفسدة، فيذعن له بسبب شوكته، وقد شبه العلماء هذا الإذعان بجواز أكل لحم الميتة للمضطر، وأدخلوه في باب: (الضرورات تبيح المحظورات)؛ وعليه فإن هذه الضرورة تقدر بقدرها، وينبغي العمل على تغييرها بما لا يؤدي إلى مفسدة على الأمة أكبر.

إن اعتبار نظام الحكم الإسلامي للشوكة، وعدها معياراً لاستقرار الإمامة ليس معناه عدم اعتباره للمشروعية، إنما معناه مزاوجته ما بين المشروعية والواقعية؛ لأن الإصرار على المشروعية وحدها في مواضيع نظام الحكم والسياسة، وعدم النظر إلى ما عليه الأمر في الواقع، هو أقرب إلى المثالية منه إلى المشروعية، فالمشروعية تؤكد على جلب المصالح، ودفع المفاسد، ولا يتم هذا

---

(١) غياث الأمم: ٧٠، ٧٢.

إلا بمراعاة واقع الحال بالقدر الذي يحقق مصالح الناس، ولا يناقض مبادىء الشرع وقواعده.

قلة اجتماع القوة والأمانة في الناس:

إذن يشترط توافر صفتي العدالة والشوكة في أهل الحل والعقد، لكن اجتماع الصفتين معاً أمر عزيز، فذو الشوكة غالباً ما يطغى بسبب شوكته، وإلى الله الشكوى من جَلَد الفاجر، وعجز الثقة.

إن كثيراً من أولي النفوذ لا يلقون بالاً مخالفة لأوامر الشرع، ويسلكون من السبل ما يزيد من شوكتهم، ولو كانت هذه السبل محرمة، أو عائدة بالمفسدة على الأمة، في حين ينضبط العدول بأوامر الشرع، فلا ينساقون وراء النفوذ والقوة إذا كان في تحصيلهما مخالفة لأوامر الشرع.

وقد فصل ابن تيمية رحمه الله في شأن تقديم الأقوى، أو تقديم الأورع، وانتهى إلى مراعاة الواقع، فإذا احتيج لذي القوة قدّم على الأورع، وإذا احتيج لذي الأمانة قدم على الأقوى ذي الشوكة، بحسب طبيعة الموضوع المعروض، ففي أمر الحرب مثلاً يقدم الأقوى، وفي أمر الأموال يقدم ذو الأمانة، وهكذا[1].

ويصدق هذا التفصيل على العمال الذين يوليهم الإمام أو من دونه وظائف ليقوموا بشأنها، ولكنه لا يتيسر في عملية اختيار الناس لأهل الحل والعقد فيهم؛ لأن المفاضلة بين الأقوى أو الأورع، وتقديم ما يناسب الوظيفة، يحتاج إلى نوع سياسة شرعية، وهذه لا تتوافر في العامة، ولهذا لا يقال: يقدم الناس من أهل الحل والعقد الأقوى إذا كان الواقع داعياً إليه، كما لو كان الرئيس ظالماً، ليمنعوه عن ظلمه، ويقدَّم الأمناء إن كان الرئيس عادلاً، والبلاد بحاجة إلى من

---

(١) السياسة الشرعية: ١٦ ـ ٢١.

ينظر في شأن اقتصادها.

إن الناس سيقدمون المطاعين فيهم عدولاً أم غير عدول، ولا يُضمن عدم تقديم غير العدول إلا بأن تشيع بين الناس تعاليم الإسلام، ويرسخ في نفوسهم حب من أحب الله ورسوله، فيطيعوه ويقدموه، ليكون من أهل الحل والعقد.

إن عدالة المطاعين بين الناس، انعكاس لحال الدعوة في المجتمع، وتتناسب طرداً والجهود المبذولة لإحياء علوم الدين في المجتمع الإسلامي.

هل قاعدة ابن خلدون في العصبية مخالفة للإسلام؟

يعد ابن خلدون من أكثر من فصّل القول في أمر العصبية، وتعد مقدمته مصدراً في هذا الأمر، وقد خصص جلّها للكلام عن العصبية وأثرها في العمران، وتقدم بعض كلامه عند المقارنة بين أهل الحل والعقد وبين أهل الشوكة، وأرى أن الإلمام بما توسع فيه من أمر العصبية، وبيان حكم الشرع فيما سطره يحتاج إلى دراسات مستقلة، ولكن ابن خلدون ـ فيما أرى ـ يسجل له أنه من خير من نبّه إلى أهمية العصبية، ووجوب عدم ترك أمرها هملاً، وضرورة الاهتمام بشأنها لما لها من أثر واضح في سياسة الدولة ووجهة سيرها...

غير أن بعض الكتّاب تهجموا على ابن خلدون بسبب رأيه في موضوع العصبية، فقد عنون الشيخ رشيد رضا لرده على ابن خلدون بقوله: قاعدة ابن خلدون في العصبية مخالفة للإسلام.

وخلاصة رده عليه أن العصبية لم تكن سبب منعة الرسل في أقوامهم، كما أن الإسلام لم يعتبر العصبية، ولم يتخذها علة من علل شرعه وأن القول بأن معاوية إنما عهد ليزيد بسبب عصبية بني أمية الذين لم يعد بالإمكان صرف الحل والعقد عنهم إلى أهل العدالة والعلم والكفاية، باطل، ولو أراد معاوية أن يجعل

الأمر شورى لفعل، ما منعه إلا حب الدنيا، وفتنة الملك، ولم يستطع عمر بن عبد العزيز ذلك لأن الأمر كان قد استفحل[١].

وأرى أن ما عاينه الشيخ رشيد رضا من تسلط من ليس بأهل على الولايات في زمنه، دفعه إلى ردة فعل على كل تسويغ لأمر العصبية، فوقف موقف العداء منها، كما يظهر من كلامه.

إن في كلام ابن خلدون تنبيهاً شديد الأهمية إلى اعتبار أمر العصبية؛ لأن أهل العلم والعدالة إن لم يكونوا ذوي قوة، فهيهات أن يذعن لهم غير العدول من أولي القوة، أما المطالبة بإتباع القوة للحق، وتسوّل الطاعة لولي الأمر من ذوي الشوكة الذين لا يلقون بالاً للحق، وتسول الإذعان لشورى أهل العلم من رئيس متغلب، فهي مثالية لا تعتبر، ولن تجدي نفعاً.

ولقد كان الشيخ رشيد رضا صائباً في رده على كلام ابن خلدون في عدم كون العصبية سبب منعة الرسل في أقوامهم، ولا أدل عليه من قوله تعالى مخاطباً النبي ﷺ: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾[المائدة: ٦٧]، ومع هذا فإن المرء لا يستطيع أن ينكر أن التأييد الذي حف الدعوة من بني هاشم قوم النبي ﷺ، وبخاصة من عمه، كان له أثر إيجابي في استمرار مسيرة الدعوة، ولعل من أدلة اعتبار العصبية المؤدية إلى مقصد شرعي، تسمية عام وفاة عم النبي ﷺ أبي طالب[٢] وزوجه خديجة رضي الله عنها[٣] عام الحزن، لما فقدته الدعوة من حماية وذود.

---

(١) لينظر: الخلافة: ١٤٩ ـ ١٥٢.

(٢) أبو طالب: عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم القرشي الهاشمي، عم رسول الله ﷺ. كفله ونصره لما بُعث، ولم يسلم على الصحيح. مات في السنة العاشرة من البعثة. (الإصابة: ٤/ ١١٨).

(٣) خديجة بنت خويلد بن أسد بن عبد العزى القرشية الأسدية رضي الله عنها، زوج =

وقد تقدم أنه لا ينبغي أن يحمّل معاوية وزر ما حدث من بعده من نزاعات؛ لأنّه اجتهد في أمر العصبية، ولعله وجد أن من غير المصلحة إخراج الأمر عن بني أمية، وقد واجه عمر بن عبد العزيز الوضع ذاته، ولم يستطع أن يغيره مع أن عمر هو المعروف بالعدل والإنصاف والسعي لمصلحة المسلمين.

والخلاصة: أنه ينبغي الإفادة من كلام ابن خلدون، ومن نبه غيره من العلماء إلى أهمية الشوكة كابن تيمية[1]، ولكن مع التأكيد على أن نظام الحكم الإسلامي لا يراعي الشوكة ويجاريها مهما كانت حالها، إنما يسخرها للوصول إلى مقاصده، ويرشد إلى توخي المصلحة في التعامل مع أهل العصبية والشوكة.

وقد نحا الدكتور توفيق الشاوي نحو الشيخ رشيد رضا فشنّع على ابن خلدون ما ذهب إليه، حتى قال بعد أن عرض رأيه في معنى الشوكة:

«إن ابن خلدون كان يعرف كل هذا، ولكنه حور فكرة العصبية ليجعلها تعني القوة العسكرية والغلب، في حين أنها تعني ثقة الأغلبية وتأييد الجمهور، تطبيقاً لمبدأ الشورى، لقد فعل ذلك إرضاء لسلاطين عصره، فحور تاريخ الخلفاء الراشدين ولوى عنقه، ولم يكتف بذلك، بل أقحم نفسه في مجال الفقه فشوش على مبدأ الشورى، الذي تفخر به شريعتنا، ويعتز به فقهنا، عفا الله عنه»[2].

وأوافق الدكتور الشاوي على أن الشوكة المشترطة في أهل الحل والعقد

= النبي ﷺ، وأول من صدق ببعثته مطلقاً، واست رسول الله بنفسها ومالها، وهي أم أبنائه جميعاً إلا إبراهيم. توفيت قبل الهجرة بثلاث سنين رضي الله عنها وأرضاها. (الإصابة: ٧/ ٦٠٠، دار الجيل، ط١، تحقيق: البجاوي).

(١) تقدم كلامه عند المقارنة بين مصطلح أهل الحل والعقد ومصطلح أهل الشوكة.

(٢) لينظر: د. توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة: ٥٤٣ ـ ٥٤٨.

ليست النفوذ المحصّل عن طريق الظلم، وقد تقدم التمييز بين مصطلحي أهل الحل والعقد، وأهل الشوكة.

ولكنني أرى أن ردة الفعل على الواقع الذي نعيشه هي ما حدا بالدكتور الشاوي أيضاً للتشنيع على ابن خلدون، وأعود للقول: ينبغي الإفادة من كلام ابن خلدون، لا التشنيع عليه، ورميه بالممالأة، وبالتالي يجب عدم نبذ كل ما قاله، لما في كلامه من تنبيه إلى الاهتمام بأمر العصبية التي لا أرى صلاحاً لكثير من مشكلاتنا إلا برعايتها على الوجه الذي يرضاه الشرع.

الأصل في الشروط المتقدمة الشريعة لا السياسة؟

يقول الدكتور عبد الحميد متولي: «إن بيان الشروط الواجب توفرها في أصحاب الحق في اختيار رئيس الدولة ليست في جوهرها ـ كما يظن البعض ـ مسألة دينية، أو مسألة فقهية قانونية، إنما هي مشكلة اجتماعية سياسية، يتقرر فيها الرأي بناء على ما تقتضيه ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية في زمان ما ومكان ما، أي أنها ليست من المسائل التي يصح أن يوضع بصددها قواعد جامدة لا تتغير بتغير ظروف الزمان والمكان، . . إن هذه القواعد الجامدة مكانها في الرياضيات، أو في ميدان المعتقدات والعبادات، لا في هذا الميدان»[1].

من المسلَّمات في الشريعة الإسلامية أنها جاءت ليرتقي الناس إليها، لا لتساير أوضاعهم، ومن هذا الباب يستنبط الفقهاء المعايير والضوابط والقواعد والشروط. . ، فإذا كان الأصل في استنباطهم إياها المصلحة الزمانية أو المكانية المتغيرة، كان ما يرونه تابعاً للمصلحة، يتغير بتغيرها، أما إذا كان ما يبينونه من ضوابط وقواعد مصدره النص من كتاب أو سنّة، فإن هذا المستنبط يتصف بصفة

(١) مبادىء نظام الحكم في الإسلام: ٢٠٣.

الإلزام، يصدق هذا على ميدان السياسة والاقتصاد وغيرهما من أبواب الفقه.

وقد تقدم عرض الأدلة على ما يجب أن يتوافر في أهل الحل والعقد من شروط، وهي أدلة نصية، ما فتىء العلماء يتأملون فيها ليستمدوا منها الأحكام الفقهية، فكيف يقال عن هذه الشروط: إنها سياسية اجتماعية ويجب ألا تكون جامدة؟!

ثم إن القول بمرونة الأحكام والقواعد المتعلقة بأمور الحكم والسياسة، وكونها ليست جامدة كقواعد العبادات والعقائد، تعميم لا تشهد له النصوص الآمرة والناهية المتعلقة بأمر الحكم والسياسة الشرعية.

ولا يقال: إن هذه النصوص ليست ملزمة لأنها من باب السياسة الشرعية؛ لأنه لا دليل يدل على هذا القول، فتبقى على الصفة الأصلية فيها، وهي كونها تشريعية ملزمة[١]. والواقع أن رأي الدكتور متولي المتقدم يتسق مع رأيه المعروف الذي حاول من خلاله تضييق مساحة النصوص الآمرة المتعلقة بنظام الحكم الإسلامي، فعمد إلى القول بعدم اعتبار أحاديث الآحاد في الشؤون الدستورية، وقد رد كثير من العلماء على رأيه هذا.

وبعد فإن الشروط المتقدمة هي الشروط الواجب توافرها في أهل الحل والعقد، وقد يذكر بعض الكتاب شروطاً أخرى لم أجد حاجة لذكرها، إما لأن اشتراطها أمر واضح، كشرط العقل والبلوغ أو التكليف، وإما لانطوائها تحت شرط من الشروط المتقدمة، كشرط الورع المنضوي تحت شرط العدالة،

---

(١) ولينظر، د. عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية: ٢٥٠، فقد أقر الدكتور المتولي في قوله بأن الشروط ينبغي ألا تكون جامدة، د. زكريا الخطيب، نظام الشورى في الإسلام: ٥٧ ـ ٥٨.

وشرط التجربة والخبرة المنضوي تحت شرط الرأي[١].

* * *

*** المطلب الثاني ـ عناصر أهل الحل والعقد:**

إن بيان التعريف الاصطلاحي لأهل الحل والعقد، وسرد الشروط الواجب توافرها في هذه الجماعة، إنما يدخل في باب البيان النظري لما ينبغي أن تكون عليه هذه الفئة، ولكن مصداق هذا الجانب النظري على أرض الواقع إنما يتجلى في ما صدقات واقعية، فتجد أن فلاناً من أهل الحل والعقد لكونه عالماً، والآخر من هذه الفئة لكونه سيداً مطاعاً بين الناس الذين حوله، وثالثاً لكونه قائداً في الجيش، وهلم جراً.

وقد وجدت أن تعريف الإمام النووي رحمه الله لأهل الحل والعقد من خير ما يبين عناصر هذه الجماعة، فقد قال: «وتنعقد الإمامة بالبيعة، والأصح بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم»[٢]. ولا يختلف التعريف الذي اخترته عن هذا التعريف، إلا أنه يفصّل ما هم بحاجة للتفصيل.

ومع أن عناصر أهل الحل والعقد تختلف باختلاف الزمان والمكان، فرب ظرف يكون فيه العلماء جل هذه الجماعة، ورب آخر يغلب فيه على أهل الحل والعقد كونهم سادة المناطق أو العشائر أو الأحزاب، أجد التعريف المتقدم قابلاً

---

(١) ولينظر في شروط أهل الحل والعقد إضافة إلى ما تقدم من مراجع: رشيد رضا، الخلافة: ٢٣ ـ ٢٥، د. فؤاد النادي، طرق اختيار الخليفة: ١٥٩ ـ ١٦٧، د. عبد الله الطريقي، أهل الحل والعقد: ٥١ ـ ٨٥، د. زكريا الخطيب: نظام الشورى في الإسلام: ٥٦ ـ ٦٢، د. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام: ١٩٣ ـ ١٩٨.

(٢) المنهاج مع مغني المحتاج: ٤/ ١٣٠.

للتعبير عن المطاعين بين الناس اليوم على الرغم من اختلاف الواقع ما بين زمن النووي رحمه الله وزماننا.

أولاً ـ الأصل الجامع لعناصر أهل الحل والعقد:

تقدم أن أهل الحل والعقد هم الذين يتبعهم الناس، وينتظم بهم أمرهم، وهؤلاء هم وجوه الناس؛ وقد تكون هذه الوجاهة بعلم شرعي أو غير شرعي، كأن يذيع صيت أحد العلماء، ويكثر لقاؤه الناس، فتهفو إليه نفوسهم، ويعظم قدره بينهم، وتتولد طاعتهم له، واتباعهم لما يحثهم عليه.

وقد تكون هذه الوجاهة برئاسة حسبية أو نسبية، كأن يجتمع الناس على شخص مرموق من أعيانهم، مازال هو ووالده وجده وجهاء بين الناس، لمسارعتهم في خدمة الجماعة، ورعايتهم من يحتاج منها للرعاية، وبذلهم المال والوقت في سبيلها، فيقدر الناس لهم قدرهم، والناس قلوبها مجبولة على حب من أحسن إليها، فيقدمونهم ويطيعونهم.

وقد تكون الوجاهة اليوم بين جماعة توافقت على هدف لها تسعى إليه، فكونت حزباً، انتخبت له قادة، ثم زاد قدر هؤلاء القادة يوماً بعد يوم حتى غدوا مطاعين من المنتسبين إلى هذه الجماعة أو الحزب الذي يقره الإسلام. إذن فكون المرء وجهاً للناس، وجيهاً بينهم هو الجامع لعناصر أهل الحل والعقد؛ ولهذا عطف الإمام النووي كلمة وجوه الناس ذات الدلالة العامة على كل ذي حل وعقد، على العناصر التي بها تكون الوجاهة من العلم أو الرئاسة.

وقد أدرك هذا بعض من علق على كلام النووي من متأخري الفقهاء فقال: «قوله: (ووجوه الناس)، من عطف العام على الخاص، فإن وجوه الناس عظماؤهم بإمارة أو علم أو غيرهما»[1].

---

(١) حاشية البجيرمي على شرح المنهج: ٤/ ٢٠٤.

ولا يخرج المعنى المتقدم للوجاهة عن المعنى اللغوي؛ لأنه يقال في اللغة: «وَجْه الرأي: هو الرأي نفسه»[١]، فكذلك الوجهاء أهل الحل والعقد هم وجوه الناس، ورأيهم هو رأي الناس، وإنما سموا وجوهاً لأن الناس يتجهون إليهم، وهم وجهتهم في المعضلات.

ويقال: «شيء موجّه: إذا جعل على جهة واحدة لا تختلف»[٢]، وكذلك الشأن بين الناس ووجوههم أهل الحل والعقد، يتبع الناس الوجوه، ولا يختلفون عليهم، وتتحد وجهة الجميع.

ويقال: «وَجُهَ الرجل صار وجيهاً: أي ذا جاه وقدر، وبابه ظَرُف، وأوجهه الله: أي صيّره وجيهاً، ووجوه البلد: أشرافه»[٣]، «والجاه: القدر والمنزلة، وقد أوجهه ووجّهَه توجيهاً: أي جعله وجيهاً»[٤].

إذن فالوجه أو الوجيه: ذو الجاه بين الناس، بسبب علم أو رئاسة أو غيرهما. وقد وجدت في السنة النبوية ما يشهد لاعتبار وجوه الناس سوى ما تقدم، فعن أبي هريرة[٥] رضي الله عنه رفعه: «لا تقوم الساعة حتى يظهر الفحش والبخل، ويخوَّن الأمين، ويؤتمن الخائن، وتهلك الوعول، وتظهر التحوت». قالوا: يا رسول الله، وما التحوت والوعول؟

---

(١) الرازي، مختار الصحاح: ٧١١، مادة: وجه.

(٢) الموضع السابق.

(٣) الموضع السابق.

(٤) المصدر السابق: ١١٨، مادة: جوه.

(٥) أبو هريرة: عبد الرحمن بن صخر الدوسي، أسلم سنة سبع، وكان من أكثر الصحابة حفظاً للحديث ورواية له، توفي بالمدينة سنة: ٥٩هـ. (سير أعلام النبلاء: ٢/ ٥٧٨، الأعلام: ٣/ ٣٠٨).

قال: «الوعول وجوه الناس وأشرافهم، والتحوت الذين كانوا تحت أقدام الناس، ليس يُعلم بهم.

وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قلنا: ما التحوت؟

قال: «فسول الرجال، وأهل البيوت الغامضة». قلنا: وما الوعول؟ قال: أهل البيوت الصالحة»[1].

إن بيان هذا الحديث لأمارات الساعة، ونصه على أن من كان تحت أقدام الناس ممن لا يؤبه به سيظهر على من كان من وجوه الناس وأشرافهم، وعده ظهوره من الأمارات، لا يخفى معه اعتبار الشرع لوجوه الناس، لما يؤدونه من خير بين الجماعة، ولهذا عدّ تغلب أهل البيوت الغامضة الذين لا يؤبه بهم شراً مؤذناً بقيام الساعة، فسيادة البيوت الصالحة صلاح للناس، وظهور الآخرين علامة على الدمار والخراب في لمجتمع.

وعلى المعنى ذاته أو قريب منه يدل قوله ﷺ حين سئل: متى نترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ قال: «إن ظهر فيكم ما ظهر في الأمم قبلكم» قلنا: يا رسول الله، وما ظهر في الأمم قبلنا؟ قال: الملك في صغاركم،

---

(١) الهيثمي، مجمع الزوائد: ٧/ ٣٢٥، باب ثان في أمارات الساعة قال: قلت: في الصحيح بعضه، رواه الطبراني (عن طريق سعد بن جبير) في الأوسط، وفيه محمد بن سليمان بن والبه، ولم أعرفه، وبقية رجاله ثقات، الأوسط: رقم: ٧٤٨، ١/ ٢٢٨، ولينظر الحاكم، المستدرك: رقم: ٨٦٤٤، ٤/ ٥٩٠، قال: هذا حديث رواته كلهم مدنيون ممن لم ينسبوا إلى نوع من الجرح، ط٢ (دار الكتب العلمية)، صحيح ابن حبان: رقم: ٦٨٤٤، ذكر أمارة يستدل بها على قيام الساعة، ١٥/ ٢٥٨، ابن حجر، فتح الباري: ١٣/ ١٨. والفسول: «جمع فَسل، والفسل من الرجال: الرَّذْل، وبابه ظَرُف»، الرازي، مختار الصحاح: ٥٠٤.

والفاحشة في كباركم، والعلم في رذالتكم»[١].

فإذا صار الملك في الصغار تقووا ليكبروا، وغالباً ما يكون مصدر قوتهم غير ما يرضي الله، فتضيع مصالح الناس، أما الكبار وجوه الناس، فهم على قوة من تبعية الناس لهم، فيعملون على رعاية مصالحهم.

ويدل على ما تقدم أيضاً قوله ﷺ فيما يبينه من مفاسد آخر الزمان: «وأن يتكلم الرويبضة في أمر العامة. . . . وقوله ﷺ: الرويبضة: من لا يؤبه به»[٢].

أما معيار كون هذا أو ذاك من الكبار أو الصغار فاسأل الناس عنه، فهم ليسوا بأقل خبرة وعلماً بالوجوه والكبار، من الوجوه والكبار بأنفسهم.

وقد اعتبر الخلفاء الراشدون وجوه الناس أيضاً، فقد تقدم أن أبا بكر كان إذا لم يجد الحكم في الكتاب والسنة جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به. وكان عمر على ذلك أيضاً[٣].

وكتب عمر إلى أبي موسى الأشعري: «لم يزل للناس وجوه يرفعون

---

(١) رواه ابن ماجه في سننه عن أنس بن مالك، كتاب الفتن، باب قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡ﴾[المائدة: ١٠٥]، رقم: ٤٠١٥، ص: ٥٧٩، ومجمع الزوائد: الفتن، باب من داهن وسكت عن الحق، رقم: ١٢٢٣٨، ٧/ ٥٦١، قال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط، وفيه عمار بن سيف، وثقه العجلي وغيره، وضعفه جماعة، وبقية رجاله ثقات، وفي بعضهم خلاف، الطبراني في الأوسط: رقم: ١٤٤، ١/ ١٢٨، والبيهقي في شعب الإيمان: رقم: ٧٥٥٦، ٦/ ٨٤.

(٢) ابن ماجة في سننه عن أبي هريرة، الفتن، باب شدة الزمان، رقم: ٤٠٣٦، ص: ٥٨٣، والطبراني في الأوسط، رقم: ٣٢٥٨، ٣/ ٣١٣، وهو عند أحمد في مسنده، والحاكم في مستدركه.

(٣) البيهقي، السنن: ١٠/ ١١٤.

حوائج الناس، فأكرموا وجوه الناس، فإنه بحسب المسلم الضعيف أن ينتصف في الحكم والقسمة»[١].

وكتب إليه أيضاً: «بلغني أنك تأذن للناس جماً غفيراً، فإذا جاءك كتابي هذا فأذن لأهل الشرف وأهل القرآن والتقوى والدين، فإذا أخذوا مجالسهم فآذن للعامة»[٢].

ومعلوم أن معيار عمر في الوجاهة هو تقديم أولي السابقة في الدين، وأهل العلم والتقوى والخير، كما تقدم عند الكلام عن الشورى زمن عمر رضي الله عنه[٣].

إذن فوجوه الناس كلمة عامة تطلق على كل متبوع بين الناس، مرضي به وبقراره فيما يمثل العامة فيه من أمور، سواء أكانت وجاهته بعلم أم برئاسة أم بغيرهما.

---

(١) وكيع، أخبار القضاة: ٨/ ١٦٨، عن موسوعة فقه عمر للدكتور محمد رواس قلعه جي، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: رقم: ٢٥٦٨، ٥/ ١٣٩، عن ابن عمر أنه سمع أباه يقول على المنبر، قال البغدادي: رجاله كلهم معروفون بالثقة إلا المؤدب.

(٢) أخبار القضاة: ١/ ٤٨٦. عن (موسوعة عمر).

(٣) إن بيان العلماء لمصلحة تقديم الناس لوجوههم أهل الصلاح والخير، ومفسدة تقدم من لا يؤبه به، وسيادته على الناس، لا مزيد عليه، من ذلك ما ورد من بيانهم لقوله ﷺ: إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة، (البخاري عن أبي هريرة، رقم: ٥٩ و ٦١٣١). ومن أمثلة ذلك ما جاء في جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي: يقول: «إذا صار الحفاة والعراة رعاء الشاء وهم أهل الجهل والجفاء رؤساء الناس، وأصحاب الثروة والأموال، فإنه يفسد بذلك نظام الدين والدنيا؛ لأنه يستأثر على الناس بما استولى عليه من المال، وإذا كان مع هذا جاهلاً جافياً فسد بذلك الدين؛ لأنه لا يكون له همة في إصلاح دين الناس، ولا تعليمهم، بل همته في جباية المال..».

ثانياً ـ العلماء من أهم عناصر أهل الحل والعقد قديماً وحديثاً:

تتناسب وجاهة العلماء ـ والمقصود بالعلم هنا العلم الشرعي ـ مع قدر جهودهم المبذولة بين الناس في الدعوة ونشر العلم، فإذا كانت دروس العلم ملأى بها المساجد، ورأيت العلماء يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر هنا وهناك، علم الناس مقدار سعيهم لإقامة مصالحهم دنيا وآخرة، فالتفوا حولهم، ووثقوا بهم، وأقاموهم وجوهاً بينهم.

وإذا كان العلماء وجوهاً احتاج ولي الأمر إليهم، لأمرين: لعلمهم، ولوجاهتهم، وأرى أن من الأمثلة عليه: سعي الأمويين في أواخر عهدهم إلى تولية أبي حنيفة القضاء، ولو قبل تولي القضاء لديهم لكان سبباً في التفاف الناس حولهم، ثم إن العباسيين في خضم صراعهم مع الأمويين عرضوا على أبي حنيفة منصب القضاء أيضاً ليجتمع الناس عليهم، ويتفرقوا عن الأمويين، فأبى تسلمه للسبب ذاته، وقد لاقى أبو حنيفة في سبيل رأيه ما لاقى من محنة.

ولما قلّت جهود العلماء في نشر العلم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وازدادت جهود أهل النفوذ والسطوة والعصبية، مالت كفة الميزان لصالح أهل النفوذ، فقلّت وجاهة العلماء بين الناس، ومن هذا الباب ما تقدم من كلام ابن خلدون عن زوال العصبية عن أهل العلم والدين[1].

ولكن وجاهة العلماء بين الناس باقية ما بقي الناس متمسكين بإسلامهم، إلا أن هذه الوجاهة تمتد وتنحسر بقدر جهود هؤلاء العلماء، في الدعوة.

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

ثالثاً ـ قادة الجيش من أهل الحل والعقد:

إن الواقعية التي تعد من صفات نظام الحكم الإسلامي ومميزاته، والتي لا تنفك عن المشروعية، لا يمكن معها إغفال أمر أهم مصادر القوة والشوكة في الدولة، أعني الجيش؛ لأن العلة التي من أجلها أنيط أمر اختيار الإمام بوجوه الناس، هي ذاتها تقضي باعتبار وجوه الجيش والمتبوعين فيه، فوجوه الجيش وقادته متبوعون فعلاً من الناس، على الأقل ممن تحت إمرتهم من الجند الذين هم قسم من الرعية.

إن الناظر إلى واقع مؤسسة الجيش في كثير من الدول الإسلامية، وعلاقة هذه المؤسسة بغيرها من مؤسسات الدولة سيجد أن طريقة تنظيمها مستمدة غالباً من تجارب الدول الغربية في تنظيم جيوشها، وهذا ليس بالأمر الغريب، بسبب استعمار بعض الدول الغربية لكثير من الدول الإسلامية، وإتباعها لها في كثير من المجالات الإدارية والقانونية وغيرها.

غير أن ثمة سؤالاً ينبغي أن يُجاب عليه، وبناء على الإجابة يمكن تقييم صواب أو خطأ واقع تسيير بعض مؤسسات الجيش في بعض الدول الإسلامية. وهذا السؤال هو: ما الغاية من وجود الجيش في الدولة الإسلامية، وما الغاية من وجوده في الدول الأخرى؟

إن أول كلمة تتبادر إلى الذهن عند ذكر الجيوش في الدولة الإسلامية هي كلمة: الجهاد، وأول كلمة تتبادر إلى الذهن عند ذكر جيوش الدول الغربية هي: الاستعمار، وليس هذا بالمجال المناسب لتفصيل القول في الفرق الشاسع ما بين فتوحات المسلمين عن طريق جيوشهم، والنتائج التي صدرت عن هذه الفتوحات، وبين استعمار الدول الغربية لكثير من الدول عن طريق جيوشها،

وما صدر عن هذا الاستعمار من نتائج، ولكن الفارق يتمثل في الفارق ما بين كلمتي: الهداية، والاستغلال.

ثم إن مؤسسة الجيش آلة أو وسيلة في الدولة الإسلامية، فبقدر وضوح الغاية التي أقيمت هذه الوسيلة من أجلها، تتمكن هذه المؤسسة من المشاركة في بناء الدولة وإنهاضها، وبمقدار ضبابية هذه الغاية، يكون المجال متسعاً لقلب مهمة الجيش من مهمة بناء إلى مهمة هدم.

وقد كان الهدف واضحاً أمام الجيوش الإسلامية التي خرجت من المدينة، سواء في عهد النبي ﷺ، أم في عهد الخلفاء من بعده، ويتلخص هذا الهدف في رد عدوان من يعتدي على دولة الإسلام من الدول المجاورة، ونشر الدعوة الإسلامية بالكلمة، وقتال من يمنع الدعاة من إيصال كلمة الهداية إلى الناس.

ولهذا تمركزت الجيوش في عهد الخلفاء الراشدين مثلاً في أقاليم الدولة الإسلامية، ليكونوا في مواجهة الروم والفرس، وكانت مهمة الولاة على هذه الأقاليم رد عدوان هذه الدول، حتى عرف هؤلاء الولاة باسم يعبّر عن أهم أعمالهم، عرفوا بأمراء الأجناد، أي الولاة على الأقاليم التي فيها الجند.

ثم إن أهمية مشاركة أمراء الأجناد الذين يمثلون من تحت أمرهم من الجند، ويعدون في الوقت ذاته وجوه الناس في الأقاليم التي يديرونها، في اختيار الخليفة، دعت إلى إشراكهم في هذه العملية، لينتظم أمر الناس، فكان أن كتب أبو بكر إلى أمراء الأجناد بعهده إلى عمر[١]، وكان أن استشار عبد الرحمن بن عوف أمراء الأجناد الذين قدموا المدينة للحج وقت وفاة عمر رضي الله

---

(١) ابن الأثير: جامع الأصول، رقم: ٢٠٨٠، ٤/ ١٠٩. قال الأرناؤوط في تحقيقه: في الأصل بياض بعد قوله: أخرجه، ولم أجده، بهذا اللفظ.

عنه في عثمان، فأشاروا به وبايعوه[1].

وقد كان لإشراكهم في الأمر أثر ملحوظ في استقرار الأمر، وتبعية الناس، في حين كان عدم إشراكهم في بيعة علي رضي الله عنه، لتسارع الأحداث وضرورة بيعة خليفة، سبباً فيما نتج بعدها من نتائج، كانت وقفة صفّين بين جيش علي رضي الله عنه، وبين جيش معاوية، نموذجاً منها.

وقد زاد عدمَ انتظام الأمر زمن علي رضي الله عنه ـ فوق ما تقدم ـ مطالبة معاوية، وكان أمير جند الشام، بالثأر لعثمان رضي الله عنه، ورفضه بيعة علي ما لم يقتل قتلة عثمان. . .

وخلاصة ما تقدم أن لقادة الجيش أثراً بارزاً في انتظام أمر البيعة، فوجب اعتبارهم فيها.

وأبحث فما يأتي بعض ما يمس موضوع أهل الحل والعقد من الأمور المتعلقة بالجيش.

١ ـ أثر هوية الجيش في توجيه قدرته على الحل والعقد:

إن الجيش يتألف من أشخاص، فهو ليس آلة لا خيار لها ولا رأي، ولابد أن يشارك الجيش في القرارات المهمة للدولة، علناً أو خفية، وعليه فإن وحدة الهوية ما بين الرعية وجهاز الحكم مروراً بالجيش وأهل الحل والعقد سيتولد عنها تكامل في السعي نحو الهدف المنشود، والاختلاف على هذه الهوية وسعي هذا باتجاه والثاني بآخر، لن ينتج عنه إلا هدم هذا ما بناه ذاك.

---

(١) لينظر: ابن حجر، فتح الباري، كتاب الأحكام، باب كيف يبايع الناس الإمام، رقم: ٧١٩٩، ١٣/ ٢٠٩، وفيه ذكر أسماء أمراء الأجناد، وقد تقدم ذكرهم في هذا البحث.

وتظهر أهمية توافر هوية أو مرجعية لائقة تكون هادياً لسير الجيش في الدولة الإسلامية، إذا علمنا أن نفوذ الجيش يزداد في الدول التي تقوم فيها الصراعات، سواء أكانت هذه الصراعات بين الدولة وطرف خارجي، أم داخل الدولة ذاتها، وإذا علمنا أن البناء الأمثل للمؤسسات داخل الدولة يزداد بمقدار انعدام هذه الصراعات، ولهذا السبب نجد المؤسسات في الدولة المستقرة يتحسن حالها يوماً بعد يوم، بينما نجدها في الدول التي أدمنت على الصراعات تراوح في مكانها على أحسن تقدير.

وازدياد نفوذ الجيش، وطغيانه على باقي مؤسسات الدولة، يهدد بدوام الانقلابات في هذه الدولة، بسبب العدوى، والحسد الواقع بن قيادات هذا الجيش، وسعي كلٍ لإبعاد الكل والانفراد بكرسي الحكم، وهيهات أن تراعى مصالح الأمة في حمأة صراع الأفراد هؤلاء على مصالحهم ونفوذهم.

أما الارتباط بالأطراف الخارجية، وضمان رعاية مصالحها..، فبعض ما يمكن أن يقدمه المتصارعون على السلطة؛ لأن واقعاً كهذا يسلّم معه أن هوية المتصارعين غير محددة، ويغلب على أكثرهم الاستعداد لاتباع الهوية التي يمكن أن تساعده على تحقيق أهدافه في الوصول إلى السلطة.

ولعل من أقرب الأمثلة على هذا واقع تركيا اليوم، فالجيش فيها ذو انتماء غربي، والشعب فيها بأغلبيته العظمى شعب مسلم الهوية، ولكن الجيش بدعوى الحفاظ على العلمانية يترصد الشعب، ويحاذر أن يتمكن من تحقيق هويته على صعيد الدولة وجهاز الحكم. ونظرة منك في تاريخ تدخل الجيش في تركيا، وإلغائه ما قرره الشعب من خيارات، تظهر لك مقدار تبعية هذا الجيش للغرب، كما تبين ثمن الاختلاف على الهوية داخل الدولة الواحدة، وتوضح أيضاً ضعف هذه الدولة وعجزها عن تحقيق آمال أبنائها. والواقع أن هذا كله هو عين ما يريده

أعداء هذه الدولة منها، فكانت وسيلتهم إليه الدأب على تغيير هوية الجيش لتصدر عنه كل هذه النتائج.

٢ ـ جيش الأمة وجيش جهاز الحكم:

حين تتضافر جهود الرعية وأهل الحل والعقد فيهم مع جهود جهاز الحكم، وتكون الهوية واحدة عند كل منهما، ترى الجيش ممثلاً للأمة بكاملها، وساعياً نحو تحقيق هذه الهوية ومستلزماتها.

أما حينما تختلف الهوية بين جهاز الحكم والرعية، فغالباً ما سيكون الجيش أداة لترسيخ هذا الاختلاف. لأن هذا الجيش إما سيكون أداة بيد جهاز الحكم، أو العكس بأن يكون جهاز الحكم أداة بيده، والنتيجة في الحالين واحدة، هي تفرق الأمة وتصارعها، وعدم قدرتها على رعاية مصالحها أو تحقيق أهدافها.

إن وحدة الهوية بين الرعية والراعي، يُحيل الرعية كلها جنوداً مسخرين في سبيل هذه الهوية، ومسخرين في الوقت ذاته لحماية الراعي الذي يسعى للحفاظ على هذه الهوية، أما عند الاختلاف بين الرعية وجهاز الحكم، فسترى الرعية غير مبالية بما يصير إليه الجيش من انكسار وهزيمة؛ لأنها لا تراه يمثلها، وبالتالي سيعني انكساره انكسار الدولة؛ لأن الرعية لن تردفه، بل ستقف مراقبة فحسب.

أما حين يقهر جيش من الجيوش في ظل وحدة الهوية، فلن يكون انكسار هذا الجيش قهراً للدولة؛ لأن الناس سيردفونه بجيش إثر جيش، وقد كان هذا واقع الجيوش في دول الخلافة، حتى في أصعب الظروف التي مرت بها عند استيلاء المغول على بغداد.

٣ ـ دعوى تحييد الجيش:

إن واقع مشاركة الجيوش في الانقلابات نبه الباحثين إلى ضرورة إيجاد حل لهذه المشكلة، وكالعادة اتجهت الأنظار إلى الغرب لملاحظة كيفية قدرته على ضبط جيوشه، ومنعهم من الانقلابات، وجاءت الفكرة الملخصة للحل: تحييد الجيش، فهل تجدي هذه الفكرة فتيلاً في الدولة الإسلامية، وهل يمكن فعلاً تحييد الجيش عن المشاركة في اختيار ولي الأمر، وقصر مهمته على حماية الدولة من الأعداء الخارجيين؟

من أواخر ما مر بنا من أحداث خلع البرلمان في أندونيسيا للرئيس وحيد، وإقامة نائبته مكانه، ولعل من تابع تلك الأحداث يذكر أن الأمر دام على أخذ ورد بين الرئيس المخلوع والبرلمان، فهذا يرفض ترك السلطة بعد خلعه، والبرلمان يصر على قرار الخلع، والأمور في الدولة متوقفة..، حتى أعلن الجيش تأييده للخلع، فانتهى الأمر.

ومثل هذا كثير، فكيف يطالب بتحييد الجيش؟!

تقدم أن الجيش عبارة عن عناصر بشرية، لها انتماءاتها وأفكارها، وهي تراقب ما يمر بالدولة من أحداث، فكيف يمكن أن نتناسى هذا الأمر، ونعد الجيش مجرد آلة تؤمر فتطيع؟!

إن ضمان عدم تدخل الجيش سلباً في إدارة أمور البلاد يتم بأحد الطريقين التاليين:

إما بتفكيك هذا الجيش وإضعافه، وشل قدرته على المبادرة، فهذا يضمن عدم قدرته على التدخل، وإما بتوحيد الهوية في الدولة، ما بين الراعي والرعية، والرعية: جيش وأهل حل وعقد.. وعامة.

أما السبيل الأول فسلبياته أنه يضعف الدولة كلها أمام أعدائها الذين يتربصون بها من الخارج، وبالتالي فلا مناص من المصير إلى الحل الثاني.

ثم إن هذا السبيل الثاني لا يمكن أن يتم إلا بأن يكون قادة هذا الجيش وجوهاً لمن تحت أيديهم، يرتضيهم جنودهم، ويتبعونهم، ويعلمون أنهم جميعاً يسعون نحو هدف واحد مشترك بين جميع من في هذه الدولة.

فهل الواقع اليوم في الدول الإسلامية على هذه الحال؟! أم أننا نرى بأم أعيننا كيف تناقض تصرفات قادة أحد الجيوش هوية الرعية ردحاً طويلاً، ثم تراهم يستعطفون هذه الرعية بكتابة: الله أكبر على خوذاتهم ويرددون غيرها من الشعارات المفصحة عن هوية الناس، يوم يجدّ الجد، ويحتاجون إلى دعمهم لهم؟!... أما المضحك المبكي فهو أن هذه الشعارات المفصحة عن هوية الرعية إنما تسخّر في أعمال تتناقض بالكلية مع مقتضيات هذه الهوية، كالاعتداء على دولة مجاورة مسلمة، أو إبادة رعية مسلمة، فحسبنا الله ونعم الوكيل.

٤ ـ لا مناص من إشراك الجيش في اتخاذ القرارات الكبرى:

إن إناطة مهمة الجهاد بالجيش بخاصة، وبالرعية بعامة، تستبعد منها فكرة تحييد الجيش في الدولة الإسلامية؛ لأن كثيراً من القرارات التي تتخذ على الصعيد الداخلي تؤثر في سير عملية الجهاد، أو سير عمل الجيش في الدولة الإسلامية، وبالتالي لابد من إقرار القائمين على هذه المؤسسة لما يمس عمل مؤسستهم.

ثم إن قادة الجيش متبوعون فعلاً من قبل الجنود الذين تحت أيديهم،

وبالتالي فهم ممثلون لهؤلاء الجنود، ويتكلمون باسمهم، فوجب إدخال مجموعة من قادة الجيش تمثله في إقرار الأمور الكبرى في الدولة.

إن اشتراك كبار قادة الجيوش في الأمور المهمة كاختيار رئيس الدولة، أو عزله، أو عقد الاتفاقيات الكبرى، أو إعلان حالة الحرب، هو أمر واقع فعلاً؛ ولهذا نجد رموز الجيش تدلي برأيها فعلاً في هذه الأمور الكبرى.

إن دعوى تحييد الجيش في الدول التي تخوض صراعات مع أعداء في الخارج، وهذه حال كثير من الدول الإسلامية، هي دعوة إلى ترك الجيش يعمل عمله في صناعة القرار من وراء ستار.

أما ما يظهر من تحييد الجيش في الدول الغربية فسببه أمران:

أولهما: عدم خوض هذه الدول صراعات مع دول أخرى، فيتضاءل الاعتماد على الجيش فيها، ويقل الظهور العلني لرموز هذه المؤسسة، هذا بالإضافة إلى عدم وجود أهداف كبرى لا يتوقف السعي إليها عند هذه الجيوش، توازي هدف الجهاد عند المسلمين.

والسبب الثاني: أن الجيوش في البلاد الحديثة العهد بمفهوم الدولة، تشترك في عملية صنع القرار بشكل فج، إما مباشر بالانقلاب، أو غير مباشر ولكن بظهور علني؛ أما في الدول الغربية فإن مشاركة الجيش لها أشكالها المتناسبة مع واقع تلك الدول، ولا أدل على ذلك من التحالف الصناعي العسكري في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد تقدم بعض الكلام عنه عند المقارنة بين أهل الحل والعقد وبين جماعات الضغط.

٥ ـ وسيلة تمثيل الجيش في القرارات الكبرى:

إذن ليس من المنطقي أن يطلَب من الجيش حماية البلاد، وأن يطلب منه في الوقت ذاته أن لا يتدخل في عملية صنع القرار في هذه البلاد التي يحميها؛ لأن هذا الطلب سيدفعه للتدخل في هذه العملية بطرق غير شرعية.

أما الوسيلة التي يمكن من خلالها إشراك هذه المؤسسة في عملية اتخاذ القرار، فهي أمر إجرائي موكول إلى المختصين الذين خبروا كيفية بناء الجيش، وآلية الترقية فيه، وطبيعة العلاقات داخله، فعليهم الاختيار بين الطرق المتاحة لهم، ومن هذه الطرق مثلاً: تعيين كبار قواد الجيش ضمن أهل الحل والعقد، فيعد ترقيهم في الرتب العسكرية معياراً لتبعية غيرهم من الجنود لهم.

وليس المهم في الأمر وسيلة تمثيلهم، إنما إشراكهم في عملية الحكم والسياسة، وضمان وحدة الهوية التي يتبنونها، والأهداف التي يسعون إليها مع هوية الأمة وأهدافها، لئلا يقع المحذور منه، الذي تعد تركيا والجزائر نماذج له.

وأخيراً، رب قائل يقول: إن في إدخال قادة الجيش مع غيرهم من وجوه الناس خطراً يتجلى في الخشية من هيمنة قادة الجيش هؤلاء، على وجوه الناس الباقين، واتخاذهم القرارات بطريق منفرد، لامتلاكهم القوة! والجواب عنه: إن في وجوه الناس المتبوعين من الرعية مالا يستهان به من القوة، وليس من السهل الاستبداد عليهم، كما أن قادة الجيش الذين يسعون لعملية الاستبداد هذه لا يحتاجون إلى إدخالهم في أهل الحل والعقد ليقوموا بعملية الاستبداد هذه، بل إنهم سيقومون بها ولو لم يُدخلوا فيهم.

رابعاً ـ أصحاب المناصب الإدارية والحل والعقد:

إن جماعة أهل الحل والعقد جماعة بحيالها، وليس الحل والعقد مفهوماً عاماً يندرج فيه كل من له نوع حل وعقد في الدولة، كرئيس الدولة والوزراء والجيش والدعاة والاقتصاديين والعلماء في شتى الاختصاصات..؛[1] لأن المهام الموكولة إلى هذه الجماعة لا يتيسر القيام بها دون اجتماعهم، وتداولهم إياها فيما بينهم، ثم اتخاذهم قراراً فيها.

فهل يعد أصحاب المناصب الإدارية أو المشتركون في جهاز الحكم من الوزراء أو غيرهم من أهل الحل والعقد؟

تقدم أن أهل الحل والعقد هم المتبوعون بين الناس، وأصحاب المناصب الإدارية كالوزراء وغيرهم، ربما يكونون متبوعين بين الناس، وربما يكونون من الذين لا يؤبه بهم؛ فإن كانوا من الذين لا يؤبه بهم، فهم ليسوا أهلاً للحل والعقد؛ لأن منصبهم المعطى لهم من جهاز الحكم أومن رئيس الدولة مجرد وظيفة لا تغير في واقع الحل والعقد شيئاً. وأما إن كانوا من المتبوعين بين الناس، وكانوا وجوهاً فيهم، فليس مصدر وجاهتهم منصبهم الإداري، بل تبعية الناس لهم.

وبناء عليه، يمكن القول: إن أصحاب المناصب الإدارية ليسوا من أهل الحل والعقد باعتبار وظائفهم الإدارية هذه، لكن لهم الدخول في جماعة أهل

---

(١) هذا بخلاف ما انتهى إليه الدكتور فوزي خليل في تعريفه لأهل الحل والعقد، وخلافاً لما انتهى إليه أيضاً الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، وقد تقدم عرض تعريفيهما لهذه الجماعة عند سرد تعريفات المحدثين.

الحل والعقد إن تبين أنهم منهم بناء على الوسيلة التي يتميز بها أهل الحل والعقد، وهي الاختيار من العامة.

وهذا ما تجري عليه كثير من البلدان إذ تنص دساتيرها، والقوانين الناظمة لانتخاب أعضاء مجالس الشعب أو البرلمانات فيها، على أنه لا يمنع أصحاب الوظائف العامة من الترشيح للانتخابات الموصلة إلى مجلس الشعب، وأن لهم الاحتفاظ بوظائفهم العامة تلك بعد وصولهم إلى هذه المجالس.

في حين تنص بعض الدول على أنه ينبغي أن يتفرغ لوظيفته في المجلس، إلا إذا نص القانون على وظائف محددة له أن يحتفظ بها مع عضويته في المجلس[١].

وفي تاريخ الدولة الإسلامية كان أمراء الأقاليم كمعاوية أمير الشام مثلاً، من أهل الحل والعقد، لا باعتبار منصبهم الإداري، بل لتبعية الناس في أقاليمهم لهم، ولا أدل على تبعية الناس لمعاوية مثلاً، من قتالهم معه، وكونهم مصدر شوكته في حربه مع علي رضي الله عنه.

أما اليوم فإن منصب المحافظ مثلاً لا يقارن بمنصب الأمراء على الأقاليم قديماً؛ ولا يعد المحافظ اليوم من أهل الحل والعقد باعتبار وظيفته الإدارية، اللهم إلا أن يكون متبوعاً من الناس لشخصه ووجاهته، لا لإلزام الدولة الناس باتباع ما يصدر عنه من أوامر وإجراءات.

---

(١) لينظر الدستور السوري، المادة: ٥٦.

المبحث الثاني

اختيار أهل الحل والعقد

إن النصوص الشرعية من كتاب وسنة لم تبين بنحو تفصيلي كيفية اختيار أهل الحل والعقد، وقد كان هذا هو الدأب في بقية أمور نظام الحكم الإسلامي، كشكل الحكومة، وتنظيمها، وغيرهما؛ وإنما جاءت النصوص بالدعائم الثابتة التي ينبغي أن يُعتمد عليها في نظام الحكم، وأما ما عدا هذه الأسس من النظم التفصيلية فقد سكت عنها، ليتسع المجال للناس ويتوافقوا على ما يلائم حالهم، ويتفق مع مصالحهم غير متجاوزين حدود العدل والشورى والمساواة(١).

وسأبحث في المطلبين الآتيين طريقة اختيار أهل الحل والعقد، وحكم اختيارهم.

* المطلب الأول ـ طريقة اختيار أهل الحل والعقد:

إن أهل الحل والعقد جماعة مطلوبة لغرض، ولا يتيسر قيامها بالغرض المقصود من وجودها إلا باجتماعها لإقامته، فلزم تمييزها عن غيرها، ومن هنا تواردت جهود العلماء والباحثين لبيان أجدى الطرق التي يمكن بواسطتها تمييز هذه الجماعة.

أولاً ـ نقد طرق اختيار أهل الحل والعقد:

يصدر الجدل الدائر حول طريقة تمييز أهل الحل والعقد عن سببين اثنين:

أولهما: أن تمييز هذه الجماعة كان يتم بطريق طبيعي لا عسر فيه، فقد كان وجوه القبيلة هم أهل الحل والعقد فيها، وقد تقدم ذكر الوفود، وكيف أنها كانت

---

(١) لينظر: الشيخ عبد الوهاب خلاّف، السياسة الشرعية: ٢١ ـ ٢٢.

تشتمل على رؤساء القبائل والعشائر.

ثم إن العلاقات الاجتماعية تفككت إلى حد كبير بين الناس، وساهمت الدولة الحديثة بجزء ليس باليسير في هذا التفكك، لأنها حسبت أن أي تجمع سيؤثر سلباً على ارتباط الفرد بها، فلم تعمل على الإبقاء على الروابط السابقة على وجودها كرابط العشيرة أو القبيلة، وتتخذها وسيلة للوصول إلى غايات الدولة، بل لربما سعت إلى تفكيك هذه الروابط نظراً لما يصدر عنها من سلبيات، علماً بأن إيجابيات هذه الروابط كانت أكثر من سلبياتها، وأن سلبياتها كان يمكن التخلص منها مع الإبقاء على الروابط وعدم الاستبدال بها.

والسبب الثاني: أن التوصل إلى أجدى السبل لتمييز أهل الحل والعقد، بعدما تقدم من زوال الروابط القوية بين الأفراد التي كانت تضمهم في شكل جماعة اجتماعية، إنما يتم عن طريق التجربة والتطبيق. والتعثر في بداية طريق التطبيق مؤذن بالنجاح في آخره، ولكن هذا التطبيق لم يُسع إليه بطريق جدي في كثير من الدول الإسلامية، بل اكتفي بإقامة جماعات تشبه إلى حد كبير البرلمانات القائمة في الغرب، ولكن إقامتها كانت على طريقة الدولة الحديثة في الدول الإسلامية، وغدا من المعلوم أن هذه الطريقة تستبطن استبعاد وجود جماعة قوية في الدولة يمكنها الإمساك الفعلي بشيء من مقاليد القرار التي يمسك بها بالكلية جهاز الحكم في الدولة، أو ما يسمى بالسلطة التنفيذية. وهكذا، فإن ما يبدو من صعوبة في إقامة هذه الجماعة منشؤه عدم التطبيق، لا عدم وجود طريقة للتطبيق.

بعدما تقدم يمكن تلخيص الطرق المقترحة لتمييز أهل الحل والعقد فيما يأتي:

١ ـ بأن يعيّنهم رئيس الدولة.

٢ ـ إن صفاتهم تفصح عنهم تلقائياً.

٣ ـ إن الأمة تنتخبهم من بين أبنائها.

٤ ـ بأن يجمع في تمييزهم بين طريقتي التعيين والانتخاب.

ويحسن قبل أن أعلق على هذه الطرق أن أذكّر بأن المعنى الذي تبنيته لمفهوم أهل الحل والعقد، هو أنهم وجوه الناس، المتبوعون فيهم وليس أرباب الاختصاصات في الأمة، أو خلاصة علمائها في كافة المجالات.

ويمكن نقد هذه الطرق المتقدمة من خلال النقاط التالية:

١ ـ تعيين رئيس الدولة لأهل الحل والعقد:

إن الطريقة القاضية بتعيين رئيس الدولة لأهل الحل والعقد[1] تنطوي على إيجابية هي قدرته على تمييز خير من يصلح لهذا المنصب، لأنه بمراسه في السياسة والحكم، وعلمه بالصفات التي إن توافرت في المرء أعانته على أداء مهام منصب الحل والعقد خير قيام، يستطيع أن يرشد إلى أهل الحل والعقد.

ولكن هذه الطريقة تنطوي في الوقت ذاته على خطر كبير؛ لأن إناطة تمييز هذه الجماعة بفرد، ولو كان رئيساً للدولة، لا يُضمن معها عدم المحاباة، أو عدم ترك رئيس الدولة لمن يعلم توافر الصفات المؤهلة لهذا المنصب فيهم إلى من عداهم.

كما أن من المقصود من أهل الحل والعقد ـ كما سيأتي ـ الرقابة على عمل الإمام، وتجديد اختياره وبيعته إن رأوه الأكثر مناسبة لمنصب الإمامة، ففي إناطة تمييزهم بالرئيس مظنة اختياره من يعلم منهم عدم الاعتراض عليه، ومظنة تقديمه من يعلم أنهم سيختارونه ثانية في نهاية فترة رئاسته، وسيكون هذا كله على حساب اختيار خير من يؤدي المهام الموكولة إلى هذه الجماعة.

---

(١) وممن ذهب إلى هذا الرأي د. محمد رأفت عثمان، لينظر: رياسة الدولة في الفقه الإسلامي: ٣٦١.

ولا يعد تعيين عمر رضي الله عنه للستة ـ أهل الشورى ـ تعييناً لأهل الحل والعقد، وقد تقدم أن هؤلاء الستة يصدق عليهم اسم: أهل الإمامة، أكثر مما يصدق عليهم اسم: أهل الحل والعقد، كما تقدم أنه كان من أهل الحل والعقد آنذاك وجوه الأنصار، وأمراء الأجناد، وقد أخذ عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه بما يرونه عند اختياره عثمان رضي الله عنه خليفة للمسلمين.

هذا بالنسبة لتعيين رئيس الدولة لأهل الحل والعقد، أما تعيينه لأهل الشورى فأمر آخر يستوجب بحثاً خاصاً، ولكنني أرى أن إناطة تعيين أهل الشورى بالإمام فقط فيه من الخطر ما فيه أيضاً، كما أن فيه عدم اعتبار للهيئات المتوافرة في الدولة، التي بإمكانها الاشتراك في تحديد أفضل أهل العلم، وأصحاب الاختصاصات، ليكونوا أهل الشورى في الدولة.

٢ ـ تمييز أهل الحل والعقد عن طريق صفاتهم:

يشترك بالقول بهذه الطريقة من نحا من العلماء والباحثين إلى أن أهل الحل والعقد هم المجتهدون الذين توافرت فيهم صفات المجتهد بالمعنى المراد عند علماء أصول الفقه[١]، ومن نحا منهم إلى أن ظاهرة التدرج الاجتماعي هي التي تميز هذه الجماعة[٢].

---

(١) وممن مال إلى هذا الرأي أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، في رسالته إلى الأستاذ ظافر القاسمي، ولكن الأستاذ الدكتور رجع عن هذا الرأي وقد بيّن لي ما رجع عنه بقوله: (إنما رجعت عن القول بأنهم مجتهدون في أحكام الشريعة الإسلامية، ولكني أصرّ على أنهم ينبغي أن يحرزوا الاجتهاد فيما يتعلق باختصاصهم، وهو أحكام الإمامة). لينظر كتاب الأستاذ القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ: ٢٣٥، الشورى في الإسلام الصادر عن مؤسسة آل البيت في الأردن، بحث الأستاذ الدكتور البوطي: ٢/ ٥٥٨.

(٢) لينظر، د. مصطفى كمال وصفي، النظام الدستوري في الإسلام: ١٨٠، ٢٠١ ـ ٢٠٣.

وقد تقدم الكلام عن الفرق ما بين أهل الاجتهاد وأهل الحل والعقد عند بحث مصطلح أهل الحل والعقد في علم أصول الفقه. أما ظاهرة التدرج الاجتماعي، وتمييزها لهذه الجماعة فأكثر ما يتناقلها الكتاب والباحثون عن الدكتور مصطفى كمال وصفي، الذي يقول:

كان تحديد أهل الحل والعقد مشكلة المشاكل في النظام الدستوري الإسلامي، ولكننا لاحظنا أن هذه الفئة قد تخرجت من المساجد والجوامع في عهد النبي ﷺ، وعهدي الصحابة والتابعين. ويؤدي ذلك إلى تقسيم خريطة الأمة (أي القاعدة الشعبية) إلى وحدات للتنظيم السياسي والاجتماعي، هي المساجد التي لا تؤدى فيها الجمعة... وفي المسجد يتعلم البعض صفات القيادة، ويتعلم البعض الآخر صفات النظامية القائمة على الطاعة..، وفي هذا الجو ينميز البعض بتقواه وعلمه، فيرتضي المصلون أن يحلوا ويعقدوا في أمورهم، ومن ثم يكونون أهل الاختيار، أو أهل الحل والعقد، فإذا اجتمع المسلمون لصلاة الجمعة في الجامع الكبير بالمدينة ترشحت طبقة أعلى من أهل الحل والعقد على مستوى المدينة... وقد أجهد الاشتراكيون أنفسهم في إقامة مثل هذا النظام.. ولكنهم لم يفلحوا في جمع الناس.. أما تنظيم الأمة على أساس تقسيمها إلى مساجد وجوامع، فهو حقيق بالنجاح في الدول الإسلامية؛ لأن الشعب يدين فيها بالإسلام، وهو عقيدته العامة، ومذهبيته ومشروعيته العليا. وبهذه الطريقة نحصل على ممثلين شرعيين للأمة، ارتضتهم بالمعاشرة والمعرفة الأكيدة..، وغني عن البيان أن طريقة الانتخابات العامة العصرية لا تصلح بالمجتمع الإسلامي؛ لأنها تأتي بالبر والفاجر والفاسق، بسبب الدعايات الانتخابية الكاذبة، وعدم وجود الاتصال المباشر الحقيقي بين الناخب والمرشح...

وهكذا يؤدي التطبيق الإسلامي إلى تنظيم مثالي للقاعدة الشعبية، ويتخطى الكثير من معايب النظم العصرية التي تعرِّض البلاد لاستخراج فئة من

أعضاء المجالس النيابية هم أفسد أهل البلاد، وأقدرهم على التدجيل، مما يؤدي إلى إفساد نظام الحكم والحياة العامة[١].

وأرى أن التدرج الاجتماعي المقترح وسيلةً لتمييز أهل الحل والعقد هو انعكاس عن واقع، وأن صعود جماعة من المساجد والجوامع بتمييز الناس إياهم هو انفعال أكثر منه فاعلية؛ لأن هذا المتميز في المسجد أو الجامع لم يتميز لحضوره المسجد أو الجامع فحسب، بل لمعرفة الناس إياه من خلال مواساته لهم بماله ووقته ومعونته. . .، ومن خلال أثره الاجتماعي بينهم، هذا الأثر الذي اكتسبه بسبب المسجد وبسبب المواقف الأخرى التي يلاحظها الناس عليه.

إذن للمسجد والجامع مشاركة في تمييز أهل الحل والعقد، ولكن إناطة تمييز هذه الجماعة بهما فقط دون بيان دقيق لكيفية هذا التدرج الاجتماعي، يبقي على نوع من الغموض يكتنف هذه الجماعة.

غير أن تنبيه الدكتور كمال وصفي على أهمية المسجد في بناء هذه الجماعة تنبيه موفق، وأرى أن يؤخذ منه جعل مكان الانتخاب في المسجد، بسبب شعور الناس بالوازع الديني عند انتخابهم، مما يبعد عنهم نوازع شهادة الزور أو تقديم غير الصالحين لهذا المنصب، وسيأتي هذا بعد قليل إن شاء الله.

٣ ـ الانتخاب وسيلة لتمييز أهل الحل والعقد:

وقد ذهب إلى هذا الرأي مجموعة من الباحثين والعلماء المعاصرين[٢].

---

(١) المواضع السابقة، ولينظر: د. عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية: ٢٥٢ ـ ٢٥٣، فيما ينقله عن الدكتور مصطفى كمال وصفي من كتابه: المشروعية في النظام الإسلامي: ٦٣ ـ ٦٦. وما نقله مطابق لما نقلته.

(٢) بعد التذكير ثانية بالفرق بين أهل الحل والعقد وبين أهل الشورى، والتذكير بأن كلمة أهل الشورى عند كثير من الباحثين يقصد بها المعنى الذي اخترته لمصطلح أهل الحل والعقد، =

إن المعنى المتقدم لمصطلح أهل الحل والعقد لا ينتظم معه القول بأن اختيارهم يتم بالتعيين من الإمام، كما أن التدرج الاجتماعي منطو على كون من يدل عليه التدرج الاجتماعي وجيهاً بين الناس، متبوعاً منهم، وهذا هو معنى مصطلح أهل الحل والعقد كما تقدم، ثم إن التدرج الاجتماعي يحتاج إلى فعل إيجابي من الناس يظهر صدق هذا التدرج، ولا أجد غير الانتخاب وسيلة إليه.

لقد ظهر أهل الحل والعقد في عهد النبي ﷺ بيسر؛ لأنهم كانوا رؤساء قبائلهم، ووجوه الناس فيها، ولما أنيط بأهل العقبة اختيار اثني عشر نقيباً، قدموا المقدمين فيهم أصلاً، وخلال مدة البعثة كان الحل والعقد بين المسلمين للمقدمين فيهم، وظهر هذا جلياً في سقيفة بني ساعدة، إذ اتجه الأنصار إلى بيعة سعد بن عبادة، وكادوا، واتجه المهاجرون إلى أبي بكر رضي الله عنه، ثم اتفق عليه المسلمون، وكذلك كان الأمر مدة ولايته، ثم عند عهده لعمر رضي الله عنه، وأثناء ولاية عمر، ثم عند جعله الأمر شورى بين الستة، ثم عند اختيار عثمان رضي الله عنه، وهكذا، ولو خُير الناس من يقدمون آنذاك، وأُجري بينهم

= يمكن إيراد بعض من قال بالانتخاب وسيلة لتمييز أهل الحل والعقد، فمنهم: خلاف، السياسة الشرعية: ٢٩، المودودي، نظرية الإسلام السياسية: ٣٠، وتدوين الدستور الإسلامي: ٥٨، الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي: ٩٣، عبد الغني محمد بركة، الشورى في الإسلام: ٣٤، د. راشد البراوي، القرآن والنظم الاجتماعية المعاصرة: ١١٨، د. محمد أحمد خلف الله، القرآن والدولة: ٧٢، نقل عن هؤلاء د. زكريا الخطيب، نظام الشورى في الإسلام: ٧٣.
وممن ذهب إلى هذا الرأي: الشيخ محمد عبده، تفسير المنار لرشيد رضا: ٤/ ٣٧، ٤٧، د. عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة: ٢١٠، د. عبد الكريم عثمان، معالم الثقافة الإسلامية: ١٨٦. نقل عنهم د. عبد الله الطريقي، أهل الحل والعقد: ٨٧.
ولينظر أيضاً: د. عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية: ٢٥١.

انتخاب كما يجري اليوم، فلن يفوز فيه إلا من كان متبوعاً بشكل طبيعي بينهم.

ولعل مما يدل على تمثيل ترتيب الخلفاء لإرادة العامة قول ابن عمر رضي الله عنهما: كنا نُخَيِّر بين الناس في زمن النبي ﷺ، فنخير أبا بكر، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان رضي الله عنهم[١].

فقد ظهر أثر هذا التقديم في تولي الثلاثة الخلافة تباعاً.

وأرى أن أقوى أدلة القول بالانتخاب اليوم، سؤال النبي ﷺ الأنصار يوم العقبة الثانية ليختاروا نقباءهم بأنفسهم، وقد تقدم تفصيل القول فيه.

إن تمثيل جماعة للعامة إما أن يكون ضمنياً وإما أن يكون صريحاً؛ فالضمني يمثَّل له بتقديم القبيلة سيدها أو وجوهها، وهو يغني عن الانتخاب الصريح؛ لأن الانتخاب ليس غاية، بل وسيلة مؤدية إلى انتظام أمر الناس وطاعتهم وعدم شق عصا الطاعة، والصريح من التمثيل هو الانتخاب، ويلزم المصير إليه عند عدم وجود وسيلة ضمنية تبين وجوه الناس، وتدل عليهم.

إذن فالانتخاب ليس طريقاً محظوراً شرعاً، ولا يتعارض مع مقاصد الشريعة في نظام الحكم، بل يؤدي إلى المقصود من وجود أهل الحل والعقد، كل هذا إذا تم هذا الانتخاب على وجه شرعي، بمراعاة ضوابط الانتخاب من الحرية، وعدم التلبيس، وبتلافي الانتقادات الموجهة إلى طريقة الانتخاب ـ وستأتي ـ وباتباع طريقة للانتخاب محققة للغرض والمقصود الشرعي، وهذه قد تختلف من زمن لآخر، ومن مكان لآخر.

إن نتيجة الانتخاب ستظهر المتبوعين بين الناس، وهذا يصدق على المتبوعين

---

(١) أخرجه البخاري عن ابن عمر: فضائل الصحابة، باب فضل أبي بكر بعد النبي ﷺ، رقم: ٣٤٥٥، ٢/ ١٣٤٨.

أياً ما كانت اختصاصاتهم؛ لأن اختيار أكبر عدد من الناس لفلان معيار مناسب لعدّه متبوعاً منهم.

غير أن كون الجيش من عناصر أهل الحل والعقد يدفع للسؤال: هل ينتخب أهل الحل والعقد من الجيش أيضاً؟

إن القوانين الناظمة للجيش ليست كالعادات المحكَّمة بين الناس، وإذا أتيح للناس في مدينة من المدن أن ينتخبوا من يتبعونه، فلمعاينتهم مواقفه ومعرفتهم إياه، أما في الجيش فلا يستقيم اليوم أن يطالَب جميع الجنود بانتخاب ممثليهم؛ لأنهم لم يعاينوا المرشحين، بسبب طبيعة الجيش المختلفة عن الحياة المدنية.

وعليه فإن سبيل معرفة أهل الحل والعقد من الجيش يكون إما بانتخاب كبار القادة عدداً من بينهم، وإما بجعل الوصول إلى رتبة معينة أو مناصب معينة معياراً للدخول في جماعة أهل الحل والعقد، وإما بغير ما ذكر مما يمكن تنظيمه ما بين مؤسسة الجيش ومؤسسة أهل الحل والعقد بإشراف ولي الأمر.

٤ ـ طريقة الجمع بين الانتخاب والتعيين لتمييز أهل الحل والعقد:

وتقضي هذه الطريقة بالمزج ما بين تعيين ولي الأمر أو اختيار جهة لمجموعة من المرشحين، وما بين انتخاب العامة، لاختيار أهل الحل والعقد، وأرى أن الدافع للقول بهذه الطريقة هو محاولة تلافي السلبيات الموجهة إلى كل من طريقتي: الانتخاب، والتعيين، وبخاصة النقد الموجه إلى الانتخاب، لكونه لا يوصل أهل الاختصاصات إلى منصب الحل والعقد.

وأنقل هنا نموذجين من طريقة الجمع بين وسيلتي الانتخاب والتعيين:

ـ **النموذج الأول**: يجمع هذا النموذج ما بين طريقتي: الانتخاب والتعيين على وفق الخطوات الآتية:

- أن يختار الحاكم جماعة تأسيسية ممن تتوافر فيهم شروط الاجتهاد.

- تتلقى هذه الجماعة التأسيسية بحوث من يستشعرون في أنفسهم أهلية الاجتهاد، وتناقشهم فيها، ثم تقر من يستأهل الاجتهاد بالفعل.

- يرشح المجتهدون المعترف لهم بالأهلية أنفسهم عن دوائر انتخابية، وتتم المفاضلة بينهم بواسطة الاقتراع السري العام.

- يتكون من المنتخَبين المجلس الاجتهادي العام، ويوكل لهذا المجلس فيما بعد النظر في أسلوب تكوينه اللاحق[1].

ويلاحظ على هذا الاقتراح:

١ ـ إن الباعث إليه هو السعي لتوافر صفة الاجتهاد في كل الأعضاء المنتخَبين. وقد تقدم أن صفة الاجتهاد لا يشترط توافرها فيهم، كما تقدم أن أهل الحل والعقد لا يشترط توافر الصفة العلمية فيهم، ويمكن تلافي عدم توافرها عن طريق مجلس أهل الشورى.

٢ ـ إن هذا الاقتراح يقصر مهام هذا المجلس على الاجتهاد في الشرع كما يبدو، وقد تقدم عدم اشتراطه.

٣ ـ إن اختيار الإمام للجنة تأسيسية فيه خطر؛ لأن اختياره لمجموعة ممن يحابيه سيعود بالنقض على الفائدة من مجمل عملية الانتخاب.

٤ ـ إن رضا الناس وتبعيتهم لهؤلاء المجتهدين أمر غير مضمون.

ـ **النموذج الثاني**: يجمع هذا النموذج بين اختيار الإمام، وانتخاب العامة لأهل

---

(١) الأستاذ هاني أحمد الدرديري، التشريع بين الفكرين الإسلامي والدستوري: ٨٣ ـ ٨٤. (عن د. زكريا الخطيب، نظام الشورى في الإسلام: ٧٧).

الحل والعقد على وفق ما يلي[١]:

- ينتخب الشعب عضواً عن كل دائرة انتخابية يمثل الشعب في المجلس.
- تختار المؤسسات المهنية والفنية من يمثلونها في المجلس على أساس أنهم أولو الأمر، . فيكون عدد الأعضاء ضعف عدد الدوائر.
- ينظر ممثلو المؤسسات فيما يقدمه إليهم ممثلو الشعب، وينتهون إلى قرارات تصدر بموافقة الأعضاء جميعاً، وتصبح واجبة التنفيذ.

ويلاحظ على هذا الاقتراح:

١ ـ أن فيه غموضاً وعدم واقعية، إذ كيف يكون بمقدور المؤسسات المهنية والفنية اختيار عضو عنها في كل دائرة، مع العلم أن توزع الدوائر الانتخابية جغرافي، وتوزع المؤسسات ليس جغرافياً؟!

٢ ـ إن هذا الاقتراح باعثه السعي لتوافر الاختصاصات داخل المجلس.

٣ ـ أناط هذا النموذج الموافقة بالأعضاء جميعاً، وهذا أمر متعذر، أما لو أناطه بالأغلبية النسبية، فإن ممثلي أحد الطرفين: الشعب أو المؤسسات سيكونون عديمي الفائدة؛ لإمكان إقرار الأمر بدون موافقتهم.

٤ ـ إنه يقصر التداول في الأمر على ممثلي المؤسسات، ثم ينيط الموافقة بالجميع، وبهذه الطريقة يجعل ممثلي الشعب إما تابعين صوريين إن وافقوا، أو معرقلين، مع عدم علمهم بالقضية المعروضة، إن لم يوافقوا[٢].

---

(١) د. محمد أحمد خلف الله، القرآن والدولة: ٧٤. (عن د. زكريا الخطيب، نظام الشورى في الإسلام: ٧٥ ـ ٧٦).

(٢) ولينظر في اقتراحات الباحثين كيفية الاستعانة برأي أهل الخبرة والاختصاص والعلماء في المجلس: د. عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ٢٥٨ ـ ٢٦٤. =

ثانياً ـ الانتقادات التي يمكن أن توجه إلى طريقة الانتخاب:

إن الانتخاب وسيلة لغاية، وهو لم ينص عليه بنص ملزم لا يجوز العدول عنه، فهو تابع للمصلحة، فيشرع فيه من التفاصيل ما يحقق كليات نظام الحكم في الشريعة الإسلامية.

وقد وُجّهت إلى الانتخاب بصفته وسيلة لتمييز أهل الحل والعقد عدة انتقادات أجملها مع الرد عليها فيما يلي:

١ ـ إن في إناطة اختيار أهل الحل والعقد بالانتخاب عن طريق العامة، تضييعاً لذوي الاختصاصات؛ لأن الناس لا يعلمون من هم ذوو الخبرة والعلماء وأرباب الفنون.

والجواب: إن المقصود من إقامة أهل الحل والعقد هو رضا الناس بهم، وانتظام الأمر بإقامتهم، ويكفي للوصول إلى هذا المقصد أن يختار الناس المتبوعين بينهم ولو لم يكن المتبوعون هؤلاء من أرباب الاختصاصات. أما ضرورة بناء القرارات على خبرة ذوي الخبرة والعلم، فيمكن تلافي نقصه عن طريق بيان أهل الشورى لرأيهم قبل إقرار أهل الحل والعقد له، كما يمكن تنظيم العلاقة بين هاتين الجماعتين بما يضمن المصلحة، وإذا كانت المصلحة تقضي بعدم إمضاء قرار أهل الحل والعقد إذا خالف رأي أهل الشورى فيمكن لولي الأمر (رئيس الدولة) ألاّ يمضيه استناداً إلى أن

= وليُنظر أيضاً اقتراح د. فتحي الدريني بأن يعين الإمام من يخطئه الانتخاب من أهل الاختصاصات، وكان باعثه في ذلك أيضاً إدخال أهل الاختصاصات في أهل الحل والعقد، واشتراط توافرها فيهم. خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم: ٤٣٦ ـ ٤٤٣.

موافقة ولي الأمر شرط في نفاذ أي قرار يتخذ في الدولة الإسلامية.

كما يمكن تلافي النقص في الاختصاصات بين أهل الحل والعقد عن طريق إقامة وزراء مختصين ينوبون عن ولي الأمر في إمضاء ما يتعلق بوزاراتهم، فيمكن بواسطة هؤلاء دراسة كل ما يُعرض على أهل الحل والعقد، وبيان رأيهم فيه.

إن المفسدة الناتجة عن عدم طاعة الناس لا يمكن تلافيها إذا أنيط أمر الحل والعقد بأهل الاختصاصات الذين لا يتبعهم الناس، في حين تبين أنه يمكن تعويض ما ينقص أهل الحل والعقد المتبوعين من اختصاصات، عن طريق أهل الشورى.

ويستشهد لاعتبار وجوه الناس وتقديمهم على أهل الاختصاصات أو أهل الورع، بفعل عمر رضي الله عنه، وغيره من الخلفاء، فقد كان لا يقدم في أمرائه الذين يؤمرهم الأفضل في الدين فقط، بل يضم إليه مزيد المعرفة بالسياسة، فلأجل هذا استخلف بعض الأمراء كمعاوية وعمرو بن العاص، مع وجود من هو أفضل منهم في أمر الدين والعلم[1]. والسبب في فعل عمر رضي الله عنه هذا مراعاة المصلحة، فكذلك الأمر في اعتبار وجوه الناس مع وجود أهل الاختصاصات، أو وجود أهل الدين والورع.

إن مقصود الشارع من إقامة أهل الحل والعقد هو انتظام أمر الناس، ورضاهم بما يتخذ فيهم من سياسة، وليس مقصود الشارع تمثيل الاختصاصات المتوافرة في الأمة، واختيار أشخاص يتناسبون مع أنواع الاختصاصات الفنية والمهنية أو مع حجم هذه الاختصاصات. فتمثيل

(١) لينظر: ابن حجر، فتح الباري: ١٣/ ٢١١.

الاختصاصات وسيلة، فإذا أدت للغاية التي هي انتظام أمر الناس، فبها ونعمت، وإلا فلا يجوز الإصرار على اتباعها، وإضاعة مقصود الشرع. من هذا الباب يُعلم حكم إلزام ولي الأمر الناس بأن تكون نسبة الفلاحين أو العمال نصف عدد المنتخَبين لمجلس الشعب.

إن المقصد الشرعي الذي طُلب وجود أهل الحل والعقد لإقامته، وهو تبعية الناس، لا يستقيم معه الحجر على رغبة الناس في اختيار ممثليهم، ولا إلزام الناس باختيار من لا يتبعونه، ولما كان تدخل أجهزة الحكم في فرض ممثلين على الناس، سيعود بالنقض على المقصد الشرعي، وسيؤدي إلى عدم تبعية العامة لهؤلاء الممثلين، وسيفتح باب فتنة، فإنه غير جائز.

إذا عُلم ما تقدم، فسواء في الحكم أكان من تُلزَم العامة باختياره ذا مؤهلات فنية أو علمية، أم لم يكن؛ لأن الأهلية المعتبرة في تقديم أهل الحل والعقد هي تبعية الناس لهم، ورضاهم بهم.

على أن المسلّمات استحالة جمع شمل ممثلين عن جميع الاختصاصات في مجلس واحد، وهل يعقل أن يمثل الطلاب طالب، والمتقاعدين عن العمل متقاعد عن العمل، والعاطلين عن العمل عاطل عن العمل، . . . والعاملين في مجال المهن التي لا يحبّذها الناس واحد من أصحاب الاختصاص في هذه المهن؟!

٢ ـ إن الانتخاب مظنة للتدجيل على الناس، والحصول على أصواتهم عن طريق الوعود الجوفاء، والخطب الحماسية الفارغة، والواقع يشهد بوصول كثيرين من القادرين على التلاعب بالألفاظ، أو الذين يمتلكون الثروات، أو الذين لا يتوافر فيهم شرط العدالة، إلى البرلمانات.

والجواب: أنه يمكن تنظيم أمر الانتخاب بحيث يحقق المقصود منه، وهو التعرف على من يتبعهم العامة، ويمكن في سبيل هذه الغاية منع ما يمكن أن يلبس على الناس قرارهم أو يؤثر عليه، ويشمل هذا الدعاية الانتخابية، والرشاوى، واستخدام المنصب، وغيرها.

كما يمكن مراجعة صفات المرشحين واستبعاد كل من لم تتوافر فيه الشروط الواجب توافرها في أهل الحل والعقد، وهذا ما تجري عليه كل الدول، إذ ترفض طلب الترشيح شكلاً إذا لم يكن المرشح ممن يحوزون كامل الشروط الواجب توافرها.

٣ ـ إن الانتخاب قد يعلي شأن من لا خلاق لهم ولا حسن سيرة؛ لأن إناطة تمييز أهل الحل والعقد باختيار الناس، حتى مع سن القوانين المؤكدة على الشروط الواجب توافرها في المرشحين، سيؤدي إلى تجاوز هذه القوانين بناء على رغبة الناس في المجتمعات التي ليس للإسلام تأثير كبير بين أفرادها. وقد تقدم أن أهل الحل والعقد هم المتبوعون بين الناس، فكيف إذا أعلى أغلب الناس شأن غير العدول من ذوي النفوذ، وانتخبوهم؟ هل تصرُّ على شرط العدالة وتترك الأشخاص المتبوعين بين أغلب الناس خارج مجلس أهل الحل والعقد؟! وكيف سينتظم أمر الناس عندها؟!

وجواباً عليه أقول: إن أهل الحل والعقد انعكاس عن المجتمع الذي هم فيه، ومرآة لشيوع التمسك بالإسلام فيه، فإذا بلغ المجتمع في دولة إسلامية حداً من السوء، انتخب الناس فيه بمحض إرادتهم، وبكامل حريتهم، من لا خلاق لهم، فإن هؤلاء المنتخَبين يعدون ممثلين لهؤلاء الناس، لكن تمثيلهم إياهم تمثيل واقعي، تدعو إليه الضرورة الشرعية.

إن أهل الحل والعقد الذين تتوافر فيهم الشروط الشرعية يأخذون على يد القلة من ذوي الشوكة بينهم إذا شط هؤلاء، لكن ذوي الشوكة إذا غلبوا، وغدوا هم الأصل، ورضيهم الناس، فليس الحل عندئذ الإصرار على منعهم من تمثيل العامة؛ لأن القول بجواز منع ممثلي الناس هؤلاء سيقود إلى القول بجواز الانقلاب لقيادة الناس بالشرع، والأدلة وأهمها المصلحة تشهد لعدم جواز هذه الوسيلة!

إن مجتمعاً ينتخب هؤلاء الذين لا تتوافر فيهم صفات أهل الحل والعقد وبخاصة العدالة مشكلته أكبر من مجرد انتخاب من لا تتوافر فيهم الشروط؛ لأنه مجتمع لابد تفشت فيه الرذائل وغابت الفضائل، ووسد الأمر فيه إلى غير أهله، وصار الأفاضل فيه غرباء، وإصلاح مجتمع هذا وضعه لابد من أن يتم من الجذور. إنما يبقى هذا الاحتمال المتقدم نادر الوقوع في مجتمع إسلامي فيه أدنى حد من جهود الدعوة.

وأخيراً، إن الانتقادات التي يمكن أن توجه لطريقة الانتخاب أقل بكثير من الانتقادات الموجهة للوسائل أو الطرائق الأخرى، وبخاصة التعيين، وينبغي على من ينتقد طريقة الانتخاب أن يقترح بديلاً عنه، قابلاً للتطبيق، ومحققاً للمقاصد، وقادراً على الصمود في وجه الانتقادات الموجهة إليه.

* * *

*** المطلب الثاني ـ مسؤولية الرعية عن اختيار أهل الحل والعقد فيهم:**

تقدم بعض الكلام عن هذا الموضوع عند بحث حكم إقامة أهل الحل والعقد، وسأبحث هنا في مهمة العامة ومسؤوليتهم عن إقامة أهل الحل والعقد.

إن من المعلوم أن إقامة شرع الله تعالى، وتحقيق مقصود الإمامة، لا يخاطَب به الإمام أو أعوانه فحسب، بل هو فرض كفاية، فالقادر عليه يقوم به،

وغير القادر يقيم القادر عليه، وبناء عليه، فإن إقامة أهل الحل والعقد واجب كفائي، إذا لم يتحقق أثم كل من كان قادراً على المشاركة في تنفيذه ثم لم يفعل ما يجب عليه.

وقد تقدم أن وسيلة اختيارهم اليوم هي: انتخاب العامة لهم، وبالتالي فإن الخطاب متجه إلى العامة ليقيموا هذه الجماعة، ومع أن إقامتهم ليست فرض عين على كل مكلف، بل فرض كفاية، إلا أن عدم إقامتهم يعود بالتأثيم على الجميع.

وقد بيّن بعض العلماء مسؤولية من يولي عاملاً، أو يسترعي راعياً، وهو يعلم أنه غير ناصح لله ورسوله، وأرى أنه يمكن تعدية النصوص الدالة عليه لتشمل مسؤولية العامة في اختيارهم لأهل الحل والعقد فيهم.

أولاً ـ وجوب مراعاة الأصلح ودلالته في اختيار أهل الحل والعقد:

فصّل بعض العلماء فيما ينبغي أن يكون عليه العمال، منهم ابن تيمية رحمه الله في كتابه: السياسة الشرعية، وسياق كلامه كان عن تولية ولي الأمر للعمال، ولكن كلامه والأدلة التي أوردها يُسترشد بها في اختيار العامة لأهل الحل والعقد، واختيار أهل الحل والعقد للإمام؛ لأن الإمام عامل أو راع، وأهل الحل والعقد كل منهم راع، بل والعامة في اختيارهم إياهم رعاة، وكل راع مسؤول عن رعيته.

وخلاصة كلام ابن تيمية: أن على من أنيط به أمر التولية على عمل من أعمال المسلمين أن يولي أصلح من يجده لذلك العمل، لقول النبي ﷺ: «من ولي من أمر المسلمين شيئاً، فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين، فقد خان الله ورسوله»[1] وفي رواية: «من قلد رجلاً عملاً على عصابة وهو يجد في

---

(١) الحاكم في مستدركه: ٤/ ٩٣، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

تلك العصابة أرضى منه فقد خان الله وخان رسوله، وخان المؤمنين»[(١)].

فإن عدل عن الأحق الأصلح إلى غيره لأجل قرابة بينهما أو صداقة أو موافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس كالعربية والفارسية، أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة، أو غير ذلك من الأسباب، أو لضغن في قلبه على الأحق، أو عداوة بينهما، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين، ودخل فيما نهي عنه في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[الأنفال: ٢٧].

ثم إن المؤدي للأمانة مع مخالفة هواه يثبّته الله، فيحفظه في أهله وماله بعده، لقوله تعالى بعد الآية السابقة: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾[الأنفال: ٢٨]، والمطيع لهواه يعاقبه الله بنقيض قصده فيذل أهله، ويذهب ماله، وفي ذلك الحكاية المشهورة عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله كيف ترك بنيه بدون مال بعده، لعلمه أن الله يتولى الصالحين[(٢)].

إن ما تقدم يصدق على العامة في اختيارهم لأهل الحل والعقد فيهم، فينبغي عليهم مراعاة اختيار الأصلح، وعدم خيانة الله ورسوله والمسلمين بتقديم من هو غير صالح.

وإن من يختار من العامة غير الصالح لهذا المنصب، وهو يعلم حاله، يدخل تحت قوله ﷺ: «ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش

---

(١) رواه الحاكم في مستدركه: ٤/ ٩٢، ولم يورده الذهبي، ورواه أحمد عن يزيد بن أبي سفيان: رقم: ٢١، ١/ ٦.

(٢) أبو نعيم، حلية الأولياء: ٥/ ٣٣٣، ابن كثير، البداية والنهاية: ٩/ ٢١٠، ولينظر كتاب أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، الخليفة الراشد العادل عمر بن عبد العزيز: ٣٧ ـ ٣٨.

لها إلا حرم الله عليه رائحة الجنة»[١]، والعامة مسترعَون على اختيار الأصلح من أهل الحل والعقد، لقوله ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[٢]، فوجب عليهم مراعاة الأصلح وتقديمه[٣].

إن تقديم العامة لمن يحب الله ورسوله من أهل الحل والعقد، سيؤدي إلى اختيار أهل الحل والعقد إماماً يحب الله ورسوله ويعمل على تطبيق شرع الله، وسيؤدي اختيار هذا الإمام إلى توليته عمالاً، واتخاذه بطانة ممن يحب الله ورسوله، وهكذا تتسع دائرة الصلاح، وتضيق دائرة الفساد، والعكس بالعكس، فلوا اختار الناس من لا يلقي بالاً للإصلاح، ولا يسعى لتطبيق شرع الله، ولا يخشى الله، فإن الفساد سينتشر، وإن الصلاح سيضمر.

إن وسيلة دفع الناس لاختيار الأصلح هي نشر العلم الشرعي فيما بينهم، والإكثار من جهود الدعوة في صفوفهم، فإذا أثمرت الدعوة وآتت أكلها على صعيد الأفراد، انعكس الحال على صعيد الجماعة، وعلى صعيد المجتمع الإسلامي بكامله، وعلى صعيد الدولة بأسرها.

ومع بُعْد الاحتمال القائل بعدم وجود صالحين لهذا المنصب بين الناس، إلا أنه إن وقع، فعلى الناس اختيار الأمثل فالأمثل، فمن فعل ما يجب عليه، فقد أدى

---

(١) البخاري: الأحكام، باب من استرعي رعية فلم ينصح، رقم: ٦٧٣١، ٤/ ٢٤٥٣، ولفظه: فلم يحطها بنصحه إلا لم يجد رائحة الجنة، ومسلم عن معقل بن يسار: الإيمان باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، رقم: ١٤٢، ص: ٧٣.

(٢) متفق عليه عن ابن عمر: البخاري: الاستعراض، باب العبد راع في مال سيده، رقم: ٢٢٧٨، ٢/ ٧٩١، ومسلم: الإمارة، باب فضيلة الأمير العادل، رقم: ١٨٢٩، ص: ٨٢٠.

(٣) لينظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية: ٩ ـ ١٣.

الأمانة التي عليه، وبريء من الإثم، لأن الله تعالى يقول: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، ويقول جل شأنه: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦][١].

وهل يأثم الناس جميعاً إن أقاموا من أهل الحل والعقد من لا يقوم بهم مقصود هذا المنصب؟!

إن قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وما يدل على المدلول ذاته من الآيات والأحاديث، يبين أن الإثم لا يحل إلا على القادر على اختيار ما فيه مصلحة المسلمين ثم لم يقم بما يجب عليه، وخان الله ورسوله والمسلمين، وبناء عليه، فإن الدول التي يشيع فيها الظلم من أصحاب المناصب، ويمتلك العامة فيها من الحرية ما يستطيعون أن يلجموا به الظلمة، بأن يقدّموا عند انتخابهم من يأخذ على أيدي هؤلاء، ثم لم يفعل الناس واجبهم مع قدرتهم عليه، فإنهم جميعاً يقعون في الإثم، لقوله ﷺ: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه»[٢]، ولحديث السفينة المشهور[٣].

ولا يعفي العامة القادرين على ذلك قولهم: لسنا من أولي الأمر؛ لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الحق، حكم تكليفي على كل مسلم بقدر استطاعته، وليس منوطاً بولي الأمر وحده.

وإذا لم يتبين للعامة بشكل تام الأفضل والمفضول، فإن عليهم بذل غاية وسعهم لاختيار من يغلب على ظنهم أنه اللائق بمنصب الحل والعقد، و(لا يكلف الله نفساً إلا وسعها).

وينبغي التذكير هنا بأن رئيس الدولة، وجهاز الحكم، يضطلعان بمهمة

---

(١) لينظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية: ١٤.

(٢) رواه أبو داود، والترمذي والنسائي بأسانيد صحيحه، تقدم ص: ١٥.

(٣) البخاري عن النعمان بن بشير: الشهادات، باب القرعة في المشكلات، رقم: ٢٥٤٠، ٢/ ٨٩٤.

خطيرة، هي حماية الناس من خطر الدعاية الكاذبة، وتهيئة الجو المناسب لوصول المعلومات الصحيحة للناس في ظل إعلام نزيه ومنضبط بضوابط الشرع.

ثانياً ـ انتخاب العامة لأهل الحل والعقد شهادة وأمانة:

يمكن بيان صفة انتخاب العامة لأهل الحل العقد فيهم من خلال ما يأتي:

١ ـ إن صفة الانتخاب الذي يقوم به الأفراد هي كونه شهادة يدلي بها الفرد بصلاحية فلان لتمثيله فيما يتعذر عليه الاشتراك فيه، فوجب على الأفراد ألا يقدموا في شهاداتهم منفعة شخصية، قال الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ﴾[الطلاق: ٢]، ووجب على الأفراد أيضاً أن لا يشهدوا بصلاحية من ليس بصالح؛ لأن من قصر في أداء الأمانة دخل في المحظور الذي نهى الله تعالى عنه بقوله: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ﴾[الحج: ٣٠].

٢ ـ إن الناس منتدبون للإدلاء بشهادتهم التي تقدِّم من أهل الحل والعقد الأصلح لهذا المنصب، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا۟﴾[البقرة: ٢٨٢]، وأرى أن انتخاب الأصلح يصبح حكمه فرض عين على من علم أن في انتخابه تقديماً لمن يجلب تقديمه المصلحة للمسلمين، ويبعد عنهم تقدم من لا يصلح لهذا المنصب، من الذين يجر انتخابهم مفسدة على الناس.

ولعل من الأدلة على ما تقدم أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾[البقرة: ٢٨٣]؛ لأن كتمان كون هذا هو الصالح، وإفساح المجال لغيره من الفاسدين لنيل المنصب، داخل في كتمان الشهادة.

٣ ـ إن الانتخاب أمانة، فينبغي مراعاتها، قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ﴾[المؤمنون: ٨]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾[النساء: ٥٨]، وأداء الأمانة ورعايتها هنا هو تقديم الأصلح.

أما تقديم غير الصالح لهذا المنصب فهو تضييع للأمانة، وتضييع الأمانة مؤذن بالخراب، قال ﷺ: «إذا ضُيعت الأمانة فانتظر الساعة»[(١)]، وقال: «إذا وسّد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة»[(٢)].

٤ ـ إن الصحابة الكرام إنما حازوا درجتهم الرفيعة بسبقهم إلى الخير، والناس في موضوع الانتخاب، يحوزون من الثواب بمقدار مشاركتهم في تقديم الصالحين وأهل الخير إلى منصب أهل الحل والعقد، وبمقدار تأخير الفاسدين، وهذا داخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وليس المسلم إمَّعة إن أحسن الناس أحسن، وإن أساؤوا أساء، بل المؤمن جدير بأن يحسن إذا أحسن الناس، ولا يسيء إذا أساؤوا.

٥ ـ إن الانتخاب عبادة من العبادات؛ لأن كل عمل الإنسان الصالح عبادة، قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات: ٥٦]، ومعلوم أن الله تعالى لم يخلق المكلفين لأداء العبادات الخمس فقط، فيصبح معنى الآية: كل عمل المكلفين الصالح عبادة، وبالتالي فإن نية السعي للخير، تصيِّر الانتخاب الذي هو عادة عند كثيرين عبادة عند من ينوي بانتخابه فعل الخير، والمشاركة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويكون المرء به داخلاً فيمن ندبهم الله تعالى أن يقولوا: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[الأنعام: ١٦٢].

٦ ـ إن المسلم أمة بحياله، فلا يجدر به أن يقول: ماذا سيؤثر أمري بالمعروف

---

(١) البخاري عن أبي هريرة، كتاب العلم، باب فضل العلم، رقم: ٥٩، ورقم: ٦١٣١، ٤/ ٢٢٤٩.

(٢) الموضع السابق.

ونهيي عن المنكر في خضم تزايد المنكرات وقلة المعروف، بل الجدير به أن يتبع أمر الشرع أياً كانت المعوقات؛ ومن هذا الباب ينبغي عليه القيام بالانتخاب ما وجد أن انتخابه سيؤدي إلى دفع مفسدة وجلب مصلحة، ولو كان إسهامه بقدر يسير.

٧ ـ إن عدّ الانتخاب شهادة يرشد لاشتراط توافر ما ينبغي توافره في الشاهد من شروط في كل من يتاح له الانتخاب، وسيأتي تفصيل الموضوع إن شاء الله.

* * *

المبحث الثالث

نظام أهل الحل والعقد في وقتنا المعاصر

مقدمة: إن صياغة نظام أهل الحل والعقد ضمن مؤسسة، وبيان تفصيلات عمل هذه المؤسسة، هما انعكاس عن واقع إقامة هذه الجماعة على الوجه المعتبر شرعاً، أو عدم إقامتها، فالدراسات والأبحاث في مجال نظام الحكم منفعلة غالباً بواقع تطبيق هذا النظام، ويتناسب حجمها في كل نظام من هذه الأنظمة مع مقدار تطبيقه في الواقع.

ومما تقدم يتبين سبب إحجام الكثيرين من الباحثين في مجال نظام الحكم الإسلامي عن الخوض في دراسة تفصيلات عمل مؤسسات الحكم في الشريعة؛ لأن معيار معرفة هذه التفصيلات هو المصلحة المعتبرة شرعاً، ونادرة هي النصوص الملزمة بشيء من هذه التفصيلات، وهذا من يسر الشريعة، ومن أسباب مناسبتها لكل زمان ومكان؛ لأن ترك التفصيلات العملية لرأي جهاز الحكم أو من يقوم بالتطبيق سواه، يعطيهم من حرية العمل ما يمكّنهم من العمل بنحو أفضل.

ولم يدرك بعض المتحاملين على الشريعة الإسلامية بعامة، وعلى نظام الحكم الإسلامي بخاصة، فوائد وميزات هذه المرونة، فاتهموا المسلمين بأنه ليس لديهم نظام للحكم قابل للتطبيق اليوم، واستندوا في اتهامهم هذا على عدم وجود دراسات تفصيلية لكيفية سير مؤسسات الحكم الشرعية، في حين تتكاثر يوماً بعد يوم الدراسات التفصيلية لآلية أو كيفية عمل مؤسسات الحكم المستندة إلى القوانين والأنظمة الغربية.

وسأعرض في هذا المطلب بعض جوانب نظام أهل الحل والعقد، التي ينبغي أو يحسن توافرها لتستطيع هذه الجماعة أداء وظائفها على الوجه الشرعي.

* * *

*** المطلب الأول ـ تفاصيل انتخاب أهل الحل والعقد:**

أصبح من المعلوم أن تحقيق المصلحة المعتبرة شرعاً هو معيار صواب الوسائل في نظام أهل الحل والعقد، ولما كانت المصلحة متغيرة بتغير الزمان والمكان، كان لابد من إعادة النظر في الوسائل توصلاً إلى تحقيق الغاية. ويظهر صدق هذه المقدمة أكثر ما يظهر في التفصيلات العملية التي تنظّم كيفية انتخاب أهل الحل والعقد، وأعرض هنا نماذج من هذه التفصيلات:

أولاً ـ صفات العامة الذين يحق لهم انتخاب أهل الحل والعقد:

إن معرفة هذه الصفات فرع عن كون الانتخاب شهادة، وأمانة؛ أما كونه شهادة، فيتفرع عنه وجوب توافر الصفات التي لا تجوز الشهادة إلا معها في كل من يحق له الانتخاب، وقد تقدم عرض هذه الشروط عند بيان الشروط الواجب توافرها في أهل الحل والعقد، وتقدم أن أهمها: العدالة، والتكليف.

١ ـ التكليف:

يستلزم التكليف توافر العقل والبلوغ:

فالعقل اشتراطه واضح؛ لأن القلم مرفوع عن المجنون، وأما البلوغ فهو شرط لإعطاء الشخص الحق في الانتخاب؛ لأن البلوغ مظنة اكتمال المدارك العقلية أيضاً، والصغير لا يقدّر المصالح، مما أدى إلى رفع القلم عنه أيضاً. ويستدل على اشتراط البلوغ للمشاركة في مجمل الحقوق السياسية بالحديث الذي رواه البخاري وغيره أن عبد الله بن هشام[١]، وكان قد أدرك النبي ﷺ، ذهبت به أمه زينب بنت حميد[٢] إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله، بايعه، فقال النبي ﷺ: «هو صغير» فمسح رأسه، ودعا له[٣].

إذن لا بيعة للصغير، ولا انتخاب؛ لأنه غير مكتمل القدرات، ولأنه لم يمتلك مناط المسؤولية والولاية. وتدأب جميع القوانين المنظمة لعملية انتخاب البرلمانات أو مجالس الشعب اليوم على تحديد سن من يحق لهم الانتخاب، وغالباً ما تحدده القوانين بسن الثامنة عشرة، وهذا جائز في الشريعة الإسلامية إذا رأى القائمون على هذا الأمر المصلحة فيه.

وأرى أن إناطة الحق في الاشتراك في الانتخاب بكون الشخص بالغاً له نصيبه من النظر أيضاً، وبالتالي لا بأس بتحديد السن التي يغلب أن يصل

---

(١) عبد الله بن هشام بن زهرة القرشي التيمي، دعا له رسول الله ﷺ بالبركة. وعاش إلى خلافة معاوية. (الإصابة: ٢/ ٣٧٨).

(٢) زينب بنت حميد بن زهير بن الحارث، أم عبد الله بن هشام، ثبت ذكرها في الصحيح. (الإصابة: ٤/ ٣١٥).

(٣) صحيح البخاري: كتاب الأحكام، باب بيعة الصغير: رقم: ٦٧٨٤، ٤/ ٢٤٧٥، ولينظر شرح ابن حجر للحديث في فتح الباري: ١٣/ ٢١٣.

الشخص فيها حد البلوغ، وهي الرابعة عشرة أو الخامسة عشرة، حداً لإعطاء الحق في الانتخاب، لكثرة ما أناط الشرع بهذا الحد من الأحكام.

أما الرأي الآخر الذي يزيد في السن التي يحق لمن يبلغها الانتخاب، فيُستدل له بأن الانتخاب عملية ذات تأثير في مجمل المجتمع، فناسب التأكد من توافر القدرات العقلية والخبرة بمعايير التقديم ولو نسبياً في الناخِب، وزيادة السن عن حد البلوغ.

والمسألة تابعة للمصلحة، وتتأثر بنوع التربية التي يقدمها المجتمع لأبنائه، فإذا ربى المجتمع أبناءه تربية الرجال بلغوا هذا الحد مع حد البلوغ غالباً، أما إذا لم يسع لهذه التربية، فقد تبقى نفوس بعض الذكور نفوس أطفال ولو بلغوا الأربعين.

٢ ـ العدالة:

إن الشهادة بكون فلان جديراً بتمثيل الناس، وبرعاية الأمانة الملقاة على عاتق من له الحق في انتخاب أهل الحل والعقد، لا يتم من دون توافر صفة العدالة فيمن يقوم بالانتخاب. ومن المقبول شرعاً أن يعد الأصل توافر العدالة في جميع المسلمين، وبناء عليه، يُعطى الحق لهم جميعاً في الانتخاب، ثم تنص القوانين الناظمة للانتخاب على أفعال أو جرائم محددة يمنع معها الشخص الذي يقع فيها من الانتخاب مدة معينة، وهذا لا مانع منه شرعاً، وهو يدخل في باب العقوبات التكميلية الزائدة على العقوبة المقدرة شرعاً إن كان الفعل الممنوع من الحدود، كما يدخل في باب التعزير إن لم يكن الفعل أو الجرم من الحدود.

ويحسن عدم التشدد في النص على الأفعال المسقطة للعدالة، وبخاصة إذا عوقب الفاعل؛ لأن مشاركة مجموع الناس في الانتخاب ستطغى على ما في بعض الأفراد من عدم توافر صفة العدالة.

هذا عن اشتراط العدالة والتكليف، أما اشتراط الذكورة فلا أرى داعياً له؛ لأن الأدلة الشرعية لا تمنع المرأة من انتخاب أهل الحل والعقد، وقد تقدم الكلام عن هذه النقطة عند بيان عدم اشتراط الذكورة في أهل الحل والعقد.

وأما الإسلام، فأرى أن يسمح لغير المسلمين بانتخاب أفراد منهم يمثلونهم، وينبغي مراعاة كون السماح مقصوراً على قدر الحاجة، بأن يتناسب عدد المنتخَبين مع عدد غير المسلمين في الدولة الإسلامية.

ويستدل لجواز اختيار غير المسلمين ممثلين منهم عند الحاجة إليه، بأن المصلحة داعية لهذا التمثيل، وإلى تألف غير المسلمين، لدرء مفسدة انحيازهم إلى أعداء المسلمين، أو كيدهم للمسلمين إن مُنعوا من تمثيل أنفسهم. كما أنه لا يوجد دليل معتبر يمنع اختيار غير المسلمين أفراداً منهم يمثلونهم في رعاية شؤونهم، ما دام هذا التمثيل منضوياً تحت قيادة المسلمين العامة.

إن تمثيل شخص أو أشخاص للعامة داخل في نطاق الأمور الدنيوية، فيكون لغير المسلمين ما للمسلمين في هذا الأمر إذا دعت إليه الحاجة، ولم يؤد إلى ولاية غير المسلمين هؤلاء على المسلمين ولاية مطلقة غير مقيدة، أو ولاية على أمر من الأمور الدينية للمسلمين. وتدخل تفصيلات كيفية انتخاب غير المسلمين لممثليهم في نطاق ما يتفَق عليه ما بينهم وبين ولي الأمر، وتعد تفصيلات عقد الذمة، والصحيفة «الميثاق أو الدستور» الذي وضعه رسول الله ﷺ مع اليهود في المدينة المنورة سوابق ذات دلالات في هذا المجال.

وإذا أنيط انتخاب أهل الحل والعقد بالعامة، فإنه لا يشترط فيهم توافر قدر معين من الثروة أو التعليم، أو غيرهما مما يشترط في الاقتراع المقيد في القوانين الوضعية، بل يناط الانتخاب بكل من توافرت فيه صفات الشهادة المتقدمة، ولا يزاد عليها لعدم الحاجة.

ثانياً ـ الدعاية الانتخابية:

إن واقع التفكك الاجتماعي الذي أصاب المجتمعات الغربية، وبدأ بالامتداد إلى بعض المجتمعات الإسلامية، وضع القائمين على أمر تنظيم كيفية اختيار الناس لممثليهم، والوسائل المؤدية إلى هذا التمثيل، أمام خيارات لا يمكنهم الفكاك منها في ضوء واقع التفكك الذي يعيشونه، فكانت إحدى السبل لمعالجة الأمر، فتح المجال أمام المرشَّحين لمخاطبة العامة، ولبيان كل مرشح للصفات المتوافرة فيه، ولبيانه ما يسعى إليه من أهداف في حال فوزه في آخر العملية الانتخابية...

والواقع أن معظم ما يُلقى في الخطب الرنانة، والمجالس المتعددة الداخلة في نطاق هذه الدعاية، ادعاء لا شاهد لالتزام المرشح به إن فاز في نهاية العملية الانتخابية، هذا إن أحسنا الظن بالذين يلجؤون إلى هذه الدعاية، أما إن راقبنا الواقع بدقة فإننا سنجد أن التدليس، والدعاوى الفارغة، والغيبة، وانتقاص الآخرين، بل والكذب هو بعض ما يصدر عن المتسابقين إلى المنصب، المستعدين لاتباع أي وسيلة توصلهم إلى غايتهم في الجلوس تحت قبة المجلس الذي يرون الوصول إليه غاية تسوغ الوسائل الموصلة إليها، لا وسيلة لتحقيق مصالح الناس!

إن المقصود من إقامة أهل الحل والعقد يرشد إلى حكم هذه الدعاية الانتخابية، فالمقصود هو ضمان تبعية الناس، وعدم معارضتهم، وتمثيل من يرضونه لهم، والدعاية الانتخابية هي عملية تغيير لوجهة الناس في اختيار من يمثلهم، فرب رجل يزعم السعي لتحقيق آمال معسولة يلبس على الناس معارفهم السابقة المتراكمة خلال سنوات عن حسن هذا وسوء ذاك، وينجح في كسب أصواتهم، وتأخير آخر يرضاه الناس ويقدمونه.

ورب ثري يسخر أمواله خلال أيام معدودة قبل يوم الانتخاب، فيبذلها للناس؛ ويدفعهم بها إلى تقديمه على غيره. . ، ولعمري لقد استطاع إبليس أن يلبس على آدم وزوجه نهي الله لهما عن الأكل من الشجرة، أفلا يستطيع المدَّعون في الدعايات الانتخابية أن يلبسوا على الناس فضل هذا ووجاهته؛ ومكر هذا وسوء خبيئته؟!

فكيف يخلى بين هؤلاء المدّعين وبين العامة ليُعملوا فيهم وسائلهم في صرف أنظارهم عمن يليق به أن يُقدَّم؟!

ثم إذا وصل هذا أو ذاك من المدَّعين إلى المجلس تنكروا لما وعدوا به، ورنت أبصارهم إلى مناصب أعلى فانشغلوا بها عن رعاية مصالح الناس، وضاع المقصود من إقامة من يمثل الناس؛ لأن المتبوعين بينهم لم يصلوا المجلس بفضل أيام معدودة سُمح فيها بالدعاية الانتخابية.

وبناء عليه، أرى أن سد باب الذرائع المؤدية إلى الفساد يستدعي منع أعمال الدعاية المعسولة للمرشحين، ليستطيع العامة أن ينتخبوا من عُلمت وجاهته بينهم خلال سنوات خلت، وليكونوا في مأمن من التأثير على ما تجمع من خبراتهم بصفات الأشخاص المقدَّمين، ومن يليق به أن يمثلهم في أهل الحل والعقد.

كما يمكن أن يضاف إلى أسباب منع الدعاية الانتخابية ماهو مقرر في نظام الحكم الإسلامي من منع الولاية عن طالبها[١]، لقول رسول الله ﷺ: «إنا والله لا نولّي هذا الأمر أحداً سأله ولا أحداً حرص عليه»[٢]، ومعلوم أن الإصرار على الدعاية الانتخابية إصرار على تولي المنصب.

---

(١) لينظر، محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم: ٩١.

(٢) مسلم عن أبي موسى: الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة، رقم: ١٦٥٢، ص: ٨١٨.

وإلى المعنى ذاته وإلى المقصد من هذا المنع يرشد قوله ﷺ لعبد الرحمن ابن سَمُرة[١] رضي الله عنه: «لا تسأل الإمارة: فإنك إن أُعطيتها عن مسألة وُكلت إليها، وإن أعطيتها من غير مسألة أُعنت عليها»[٢].

فالساعي لنيل المنصب، المصر على الوصول إليه، يغلب ألا يعمل على رعاية مصالح العباد، وهذا مدعاة عدم عون الله له، ومن قدمه الناس دون إشراف نفس منه، ضمين برعاية مصالحهم؛ لأن من سعى لخير العباد أعانه الله[٣].

ثالثاً ـ حياد مؤسسات الدولة في عملية الانتخاب:

إذا كان منع الدعاية الانتخابية الكاذبة من قبل الأشخاص أنفسهم ممنوعاً من باب سد الذريعة، فإن ثمة أمراً آخر قد يؤثر على اختيار الناس، أو على نتيجة الانتخاب، هو تدخل مؤسسات الحكم في الدولة لإنجاح مرشح، وتأخير آخر.

وتلجأ بعض أجهزة الحكم في بعض الدول إلى دعم بعض المرشحين

---

(١) عبد الرحمن بن سَمُرة بن حبيب القرشي العبشمي، أسلم يوم الفتح، وكان أحد الأشراف، وغزا سجستان أميراً على الجيش، مات بالبصرة سنة خمسين، (سير أعلام النبلاء: ٢/ ٥٧١).

(٢) البخاري عن عبد الرحمن بن سمرة: الأيمان والنذور، مقدمة الكتاب، رقم: ٦٢٤٨، ٤/ ٢٢٨٦، ومسلم عن عبد الرحمن بن سمرة: الأيمان، باب ندب من حلف، رقم: ١٦٥٢، ص: ٧٢٦.

(٣) نقل ابن حجر العسقلاني أنه يستثنى من عدم جواز طلب الإمارة، من تعيَّن عليه؛ كأن يموت صاحب المنصب، ولا يوجد بعده من يقوم بالأمر غيره، وإذا لم يدخل في ذلك يحصل الفساد بضياع الأحوال. ثم يقول ابن حجر: وهذا لا يخالف ما فُرض في الحديث، بل في التعبير بالحرص إشارة إلى أن من قام بالأمر عند خشية الضياع يكون كمن أعطى بغير سؤال، لفقد الحرص غالباً عمن هذا شأنه. وقد يغتفر الحرص في حق من تعيّن عليه، لكونه يصير واجباً عليه. (فتح الباري: رقم الحديث: ٧١٤٨، ١٣/ ١٣٥).

الموافقين للهوية المتبناة من قبل جهاز الحكم، فتسخر لهم مؤسسات الدولة، وخاصة وسائل الإعلام ليعلو ذكرهم بين الناس، فيقوم الناس باختيارهم. كما تلجأ بعض أجهزة الحكم إلى تزوير نتائج الانتخابات بطرق شتى، لتضمن نجاح أكبر عدد من الموالين لها. وغالباً ما يكون السبب في تدخل جهاز الحكم في العملية الانتخابية حرصه على عدم مواجهة معارضة في المجالس المنتخَبة تقف في وجه ما يرغب به من تشريعات وقوانين تدعم توجهه وأفكاره، وهذا في الواقع فرع عن الصراع على الهوية أو المرجعية في الدول، وينبغي ألا يجد له مكاناً في الدولة الإسلامية التي علمت هويتها، فسعى إليها ولي الأمر وأهل الحل والعقد والرعية جميعاً، وعندها لن يجد جهاز الحكم أدنى غضاضة في فوز فلان أو فلان ممن يمثل العامة، بل سيجد جهاز الحكم فيهم قوة له على تحقيق غايته التي هي غايتهم في الوقت ذاته.

إذا عُلم ما تقدم فإن من الغني عن البيان أن القول بتعيين ولي الأمر لبعض من أخطأهم الانتخاب من أهل الحل والعقد لا يحقق المقصود من إقامة هذه الجماعة؛ لأن تدخل جهاز الحكم في عملية الانتخاب سيؤثر على معرفة من يتبعهم الناس، وليس ولي الأمر بأعرف لمن يتبعهم الناس من الناس أنفسهم، وقد بنى من نحا هذا النحو فقال بالتعيين رأيه على كون أهل الحل والعقد هم أصحاب الاختصاصات في الأمة، فافترض بناء عليه إمكان عدم توصل الناس إلى معرفتهم، وقد تقدم الرد على القول بأن أهل الحل والعقد هم أصحاب الاختصاصات.

رابعاً ـ لا يحظر ترشيح المرء نفسه لمنصب أهل الحل والعقد:

إن عملية الانتخاب عملية مظهرة لوجاهة أهل الحل والعقد، وليست منشئة لهذه الوجاهة، ولكن إظهار كونهم من أهل الحل والعقد عن طريق انتخابهم لا يتيسر إن لم يعلن واحدهم عن إيجاب يصدر عنه، وهذا الإيجاب

هو ترشيح نفسه، وإعلان رضاه باختيار الناس، فإن أبدى الناس ركن العقد الثاني ـ أعني القبول ـ تم إظهار وجاهة هذا المرشح، وغدا من أهل الحل والعقد، وإن لم يعلنوا قبولهم به، وقبلوا بغيره ممن قدم إيجاباً منه بترشحه، كان هذا المقبول هو المبوأ أو الجدير لهذا المنصب.

ولا يعد ترشيح المرء نفسه من أعمال الدعاية الممنوعة، ما دام مقتصراً على الإيجاب، ولم يجاوزه إلى محاولة التأثير على اختيار الناس.

وثمة سؤال يفرض نفسه في هذا السياق، وهو ماذا لو لم يرشح بعض أهل الحل والعقد أنفسهم لنيل هذا المنصب في المجلس المتخذ لجمعهم، مع وجاهتهم بين الناس؟!

والجواب أنه يبعد جداً أن يقصّر وجوه الناس في ترشيح أنفسهم، وإذا ما فعلوه فلسبب دعاهم إليه، ولعل أهم الأسباب التي قد تدعوهم لهذا، علمهم بعدم قدرتهم على التأثير، وهذا يحدث في أيام التغلب والقهر، وتسلم السلطة واقعياً عن طريق الشوكة، لا برضا الأمة وممثليها وبيعتهم. ومع هذا ينبغي على وجوه الناس المرضيين أن يوازنوا بين المصالح والمفاسد الناتجة عن ترشحهم ثم نجاحهم في الوصول إلى هذا المجلس، ومعلوم في باب المصالح أنه يحرم عليهم شرعاً ألا يتقدموا لنيل هذه المناصب إذا علموا قدرتهم على نيلها، وعلموا أنهم إن لم يرشحوا أنفسهم، فسيؤول المنصب إلى من يعود بالمضرة على مصالح الناس، ولعل مقدار الإثم الذي سينالهم لا يقل عن مقدار الإثم الذي ينال من يصل إلى هذا المنصب بقصد الإفساد؛ لأن النتيجة هي عود المفسدة على الأمة في الحالين. هذا مع العلم بأن الترشيح يدخل باعتبار ما في طلب ولي الأمر (الحكومة)، وفتح الباب للراغبين به.

إن هذه المسألة فرع عن مسألة أخرى هي حكم الانتساب للبرلمانات أو غيرها من المؤسسات في ظل عدم تطبيق الشريعة في الدولة الإسلامية التي تقع فيها هذه المؤسسات.

ومع أن الأصل في هذا الاشتراك هو عدم الجواز، إلا أن من رأى بعد مشورة الأفاضل أن الحاجة تدعو إليه، وأن اشتراكه سيدفع من المفاسد ما لا يُدفع إلا باشتراكه، وسيجلب من المصالح مالا يجلب إلا باشتراكه، فله أن يشترك في هذه المؤسسات[١].

أما إذا أصر أحد كبار وجوه الناس على عدم الاشتراك في مجلس يضم أهل الحل والعقد، مع عدم وجود ما يمنعه من الاشتراك، وقد تقدم أن هذا نادر، فلا مجال لإلزامه بالمشاركة؛ لأن تمثيل الناس ليس بواجب شرعاً، ولا يأثم بتركه أيضاً إلا إذا أفضى عدم اشتراكه إلى مفسدة.

خامساً ـ أسلوب انتخاب أهل الحل والعقد:

ما يزال البحث جارياً بين علماء القانون، في أجدى السبل المؤدية إلى تمثيل عادل للناس عندما يتوجهون لانتخاب مجلس للأمة أو للشعب.

ـ فالانتخاب قد يكون مباشراً من الناس دون واسطة بينهم وبين من ينتخبون، وقد يكون غير مباشر بأن يتم الانتخاب على مراحل، فيقوم العامة بانتخاب جماعة تنتخب أعضاء المجلس.

ـ والانتخاب قد يكون بنظام الأغلبية أو الأكثرية بأن يفوز المرشح الذي يحصل على أكبر عدد من أصوات المقترعين أياً ما كانت الأصوات التي نالها منافسوه،

---

(١) لينظر: د. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام: ١٧٧ ـ ١٩٢، ولينظر فيه فتوى العز بن عبد السلام، وابن تيمية في هذا الشأن.

وقد يكون بنظام التمثيل النسبي الذي يعتمد على انتخاب القوائم ويوزع مقاعد المجلس ما بين الأقليات والأغلبية، وهذا النظام له طرائقه المختلفة المتعددة.

- وقد يكون الانتخاب في دورة واحدة، وقد يكون في اثنتين.
- وقد يكون فردياً بأن ينتخب كل فرد مرشحاً واحداً، وقد يكون بالقائمة بأن تقسم الدولة إلى دوائر ويمنح الناخب الحق في انتخاب عدد محدد من المرشحين.

يجد الباحث هذه الأساليب مع دراسات موسعة عنها أو مختصرة في كل كتب القوانين الدستورية. والنظم السياسية دون استثناء.

إن المعيار في اختيار أسلوب من هذه الأساليب أو مجاوزتها إلى ما عداها لتمييز أهل الحل والعقد، يجب أن يكون ضمان تحقيق المقصود من إقامة هذه الجماعة.

ومن المعلوم أن المجلس المقترح لأهل الحل والعقد لا يمكن أن يضم في مقاعده جميع من يتبعهم الناس، بل عدداً محدداً هم أكثر من يتبعهم الناس، وبالتالي فالمعيار عددي، وليس ثمة مانع شرعي منه. وينبغي في الطريقة التي يختارها القائمون على أمر تنظيم اختيار هذه الجماعة أن تتفادى السلبيات الموجهة إلى هذه الأساليب بقدر الإمكان، كما أنه لا بد من مراعاة عدم الوقوع في سلبيات ناتجة عن اختيار أسلوب ما في مجتمع ما، فقد يكون أحد الأساليب إيجابياً في أحد المجتمعات وسلبياً في آخر.

ومثاله قلة عدد القادرين على القراءة والكتابة في مجتمع أو بلدة، وكثرتهم في أخرى وتأثيره على الطريقة التي ينبغي اختيارها للتمثيل.

ومع أن بيان أجدى أساليب الانتخاب وأكثرها مناسبة لتمثيل أهل الحل والعقد العامة، يحتاج لبحث مستقل، تُستوعب فيه جوانب هذا الموضوع، إلا

أنني أرى هنا أن انتخاب العامة لهذه الجماعة مباشرة بأسلوب القائمة المختلطة ـ أي التي يمكن شطب أو إضافة بعض أسماء من فيها ـ تعد مناسبة لمعرفة من يتبعهم الناس؛ لأنها تمنح العامة فرصة اختيار أكثر من يعدون متبوعين بينهم.

ولا مناص من مراقبة ولي الأمر أو من يُكلَّف بتنظيم أمر الانتخاب للعملية الانتخابية، والإلزام بما يؤدي إلى تفادي السلبيات التي قد تنتج عنها، وصولاً إلى ضبط طريقة أو أسلوب يتفادى كل الانتقادات.

والخلاصة في بيان تفصيلات عملية الانتخاب: أن على القائمين بتنظيم هذه العملية أن يهيئوا المناخ الذي يستطيع فيه الناس تقديم من يرونه متبوعاً ومرضياً منهم، وهذا يستدعي وجود الحرية التامة، وانتفاء كل ما يلبِّس عليهم اختيارهم، أو يؤثر عليهم تأثيراً آنياً في وقت الانتخاب من إعلام أو دعاية أو غيرهما، والله أعلم.

* * *

*** المطلب الثاني ـ صياغة نظام أهل الحل والعقد في قانون:**

إن تفاصيل عمل أي مؤسسة تتبلور وتترسخ من خلال التطبيق؛ لأنه به يتم تقييم عملها، وهذا هو شأن عمل أهل الحل والعقد، فكان من غير المناسب ـ فيما أرى ـ الإكثار من دراسة تفاصيل عمل هذه الجماعة؛ لأن الاقتراح لن يقدِّم كثيراً من الفائدة، فالمهم هو التطبيق لا الدراسات النظرية.

وأعرض هنا نبذة بسيطة عن تفاصيل عمل هذه الجماعة، وهذه النبذة غالباً ما ستكون تقييماً لواقع عمل مجالس الشعب الحالية، لملاحظة ما ينطبق من هذا الواقع مع مفهوم أهل الحل والعقد.

وتنقسم تفاصيل عمل مجالس الشعب اليوم إلى قسمين: أحدهما يذكر في الدساتير، وهو أهم جوانب النظام الذي ينبغي أن تسير عليه هذه المؤسسة،

والثاني: يوكل بيانه إلى مجلس الشعب ذاته لينظمه من خلال ما يدعى بالقانون أو النظام الداخلي، أو اللائحة الداخلية، وينص فيه على تفصيلات عمل المجلس، كدورات انعقاده، وطريقة الدعوة إليها، وحصانات المجلس، والإجراءات الواجب اتباعها خلال أداء المجلس لوظائفه..

ولم تتعرض الجهود السابقة التي أتيح لي الاطلاع عليها، والتي حاولت صياغة دستور إسلامي، إلى تفصيلات عمل أهل الحل والعقد (الذين يطلق عليهم اسم: أهل الشورى، أو أهل الرقابة) في محاولات الصياغة هذه[١].

وأعرض هنا خلاصة لأهم ما دأبت الدساتير على ذكره من صلاحيات أو نظام مجالس الشعب أو الشورى، والتي أراها صالحة للتطبيق على أهل الحل والعقد[٢].

أولاً ـ انتخاب أهل الحل والعقد:

١ ـ يتم انتخاب أعضاء مجلس أهل الحل والعقد عن طريق الانتخاب العام والمباشر[٣].

٢ ـ يحق الترشيح لانتخابات مجلس أهل الحل والعقد لكل مواطن، مسلم، بالغ، عاقل، عدل، وتبيّن هذه الصفات، والصفات الواجب توافرها في المرشحين لتمثيل غير المسلمين، بقانون.

٣ ـ يحق لكل مواطن بالغ عاقل عدل، ذكر أو أنثى، أن يشارك في انتخابات

(١) لينظر مثلاً، د. مصطفى كمال وصفي، النظام الدستوري في الإسلام: ١٧٩ ـ ١٨١، د. محمد سيد أحمد المسير، نحو دستور إسلامي: ٢٨٧ ـ ٢٩٣.

(٢) المرجعان السابقان، الدستور السوري: المواد: ٥٠ ـ ٨٢، الدستور الإيراني: المواد: ٦٢ ـ ٩٩.

(٣) ولا مانع من أن يكون الانتخاب بطريق غير مباشر، أو بالتدريج، لينظر: د. مصطفى كمال وصفي، النظام الدستوري في الإسلام: ٢٠١ ـ ٢٠٢.

أهل الحل والعقد، وتبيّن صفات الناخبين السابقة، بقانون.

٤ ـ لا يحق لجهة أن تقيد حرية الناخبين في انتخاب ممثليهم، أو تفرض عليهم وجوب توافر اختصاصات معينة في المرشحين أو الفائزين في نهاية العملية الانتخابية.

٥ ـ يحق للمواطنين الذين هم خارج حدود الدولة أن يشاركوا في انتخاب أهل الحل والعقد، أو أن يترشحوا لهذه الانتخابات.

٦ ـ يمنع كل نشاط يؤثر على خيارات العامة عند انتخابهم لأهل الحل والعقد، ومنه الدعاية الانتخابية، والرشاوى، والنشاطات الإعلامية، وتوزيع الأموال أو المواد العينية على الناس، وغيرها من الأفعال التي تقتصر على وقت الانتخاب مما لم يكن معتاداً، وتنظِّم كيفية منع الدعاية ضمن قانون الانتخاب.

٧ ـ يمثل كل فرد في مجلس أهل الحل والعقد العامة جميعاً، ولا يجوز تحديد تمثيله بقيد أو شرط.

٨ ـ مدة تمثيل المجلس للعامة أربع سنوات[١].

٩ ـ عدد أعضاء المجلس هو: (. . .)، بنسبة عضو واحد عن كل: (. . .) نسمة من المواطنين المسلمين، ويتم تنظيم كيفية تمثيل غير المسلمين بالاتفاق ما بينهم وبين الجهة المختصة في الدولة.

١٠ ـ يقسم أعضاء المجلس القسم الشرعي مع وضع اليد على القرآن الكريم في أول اجتماع للمجلس، وعلى من تغيب عن الاجتماع الأول أن يقسم في أول حضور له إلى المجلس. **ونص القسم:**

أقسم بالله العظيم أن أعمل على حماية العقيدة الإسلامية، وعلى تطبيق الكتاب

---

(١) ويجوز النص على مدة أخرى بحسب المصلحة.

والسنة، وأن أرعى مصالح الأمة الإسلامية والمواطنين، وأن أحافظ على تطبيق الدستور والقوانين، وأن أعمل بتقوى الله في تمثيلي الناس، وأن أنصح لهم، وأن أؤدي الأمانة إليهم، وأن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأن أقول الحق لا أخاف في الله لومة لائم، والله على ما أقول شهيد.

ويؤدي ممثلو غير المسلمين القسم مقترناً بذكر ما يعظّم في دينهم.

ثانياً ـ اختصاصات مجلس أهل الحل والعقد:

١ـ إن إلزام العامة بالمباح، أو حظره عليهم، لا يتم إلا عن طريق قرار ممثليهم: أهل الحل والعقد بذلك.

٢ـ إن مجلس أهل الحل والعقد هو صاحب الاختصاص في كل مما يأتي:

١ـ بيعة رئيس الدولة، وتحديد مدة ولايته. وتعد بيعة مجلس أهل الحل والعقد لرئيس الدولة نافذة لا تحتاج لإقرار أي جهة، ولا ينقضها إلا رفض العامة لها، إذا تم النقض بأغلبية من يحق لهم الانتخاب من العامة، ويعد رفض العامة البيعة بمثابة حل للمجلس.

٢ ـ إقرار اختيار رئيس الدولة لنائب أو نواب الرئيس.

٣ ـ التحقيق فيما يرى المجلس حاجة للتحقيق فيه.

٤ ـ التحقيق في الشكاوى ذات الصفة العامة، التي ترفع إلى المجلس من المواطنين، ويجب على المجلس الرد عليها.

٥ ـ الاستبدال برئيس الدولة إذا صدر عنه ما يوجب هذا الاستبدال بأن أصبحت المصلحة في عزله أكبر من المصلحة في بقائه.

٦ ـ سن القوانين في الدولة، أو إلغاؤها، أو تعديلها، ويجب أن تكون هذه القوانين غير مخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية الثابتة بنص، وتنظّم

علاقة أهل الحل والعقد بأهل الشورى، وتداخل اختصاصهما في سن القوانين وصياغتها، بقانون.

٧ ـ الموافقة على المواثيق والمعاهدات والاتفاقيات الدولية، لتكون نافذة على الدولة[١].

٨ ـ إقرار إعلان حالة الحرب، أو الصلح، أو التعبئة العامة.

٩ ـ إقرار مشروع الميزانية العامة للدولة، واتخاذ ما يلزم من قرارات بشأن الحساب الختامي للميزانية الذي يعرض على المجلس بعد الانتهاء من تطبيق ميزانية السنة المالية.

١٠ ـ تعديل الدستور، ويجب أن يتم التعديل بالاتفاق مع رئيس الدولة وبموافقة مجلس المشروعية الأعلى[٢].

١١ ـ منح الثقة بالوزارة وإقرار سياستها المعروضة على المجلس.

١٢ ـ سحب الثقة من الوزارة أومن وزير واحد أو أكثر، بناء على مسوغات توجبه، ويعد الوزراء الذين سحبت الثقة منهم منعزلين عن مناصبهم الوزارية.

١٣ ـ إقرار فرض ضرائب جديدة أو إلغاؤها أو تعديلها.

---

(١) الأصل أن يطلب إقرار أو موافقة أهل الحل والعقد على الاتفاقيات والمواثيق التي لا تنفع نفعاً محضاً، ولكن تحديد ما ينفع نفعاً محضاً قد يختلف فيه، ولذلك ناسب أن يناط بأهل الحل والعقد إقرار كل اتفاق أو معاهدة دولية جديدة. ومن هذا الباب أيضاً إلغاء رئيس الدولة للضرائب المفروضة على العامة، أو إلغاء بعضها، فذلك يبدو للوهلة الأولى نافعاً نفعاً محضاً، ولكنه في الواقع ينقص واردات الدولة التي تصرف في المصالح العامة، فوجب مراجعة المجلس في ذلك.

(٢) سيأتي بيان ماهية مجلس المشروعية الأعلى في المواد اللاحقة.

١٤ ـ قبول استقالة رئيس الدولة أو رفضها.

١٥ ـ إقرار إيقاف العمل بالقوانين في حالات الضرورة، وإعلان حالة الطوارىء، على أن يتم النص على القوانين التي سيتم وقف العمل بها، والمدة التي ستوقف فيها، ويلزم أخذ موافقة جديدة من المجلس إن دعت الضرورة لزيادة هذه المدة.

١٦ ـ الموافقة على عمليات منح المساعدات بدون عوض، أو بعوض مع وضوح التبرع، وعلى عمليات الإقراض والاقتراض.

ثالثاً ـ علاقات مجلس أهل الحل والعقد بمؤسسات الدولة:

١ ـ فيما عدا بيعة رئيس الدولة، وعزله، ومحاسبته يجب أن تقترن موافقة رئيس الدولة مع موافقة المجلس على كل قرارات مجلس أهل الحل والعقد ليتم تنفيذها.

٢ ـ لا يحتاج كل ما يقوم به رئيس الدولة مما لا يرتب التزاماً جديداً على الناس إلى إقرار أهل الحل والعقد له؛ من ذلك قرار رئيس الدولة بالعفو عن عقوبات المحكومين إذا كان هذا العفو غير مناقض لأحكام الشريعة[١].

٣ ـ لا يجوز للمجلس أن يفوض اختصاصاته لشخص أو هيئة.

٤ ـ تتم صياغة القوانين في مجلس أهل الشورى[٢]، ثم ترفع إلى مجلس أهل الحل والعقد لإقرارها، ويعد مجلس أهل الشورى صاحب الصلاحية في شرح القوانين وتفسيرها.

٥ ـ في حال اعتراض رئيس الدولة على قرار من قرارات مجلس أهل الحل والعقد،

---

(١) بأن لم تكن العقوبة من الحدود، أو مما يتعلق بحقوق الغير.

(٢) سيأتي بيانه في المواد اللاحقة.

يعاد القرار إلى المجلس لينظر فيه بناء على أسباب الاعتراض المرفقة، فإن أقره ثانية وجب على رئيس الدولة تنفيذه.

٦ ـ لا يحق لرئيس الدولة حل مجلس أهل الحل والعقد إلا لسبب تقتضيه المصلحة العامة، وبعد إجراء استفتاء عام، وموافقة أغلبية الناخبين الذين شملهم الاستفتاء على حل المجلس، فإذا تمت الموافقة يعلن رئيس الدولة حل المجلس، ويدعو لانتخابات جديدة، ولا يحق لرئيس الدولة الدعوة إلى استفتاء لحل المجلس الجديد بناء على السبب الذي أدى إلى حل المجلس الأول.

ويعد مجلس المشروعية الأعلى صاحب الاختصاص في تحديد كون السبب الداعي لحل مجلس أهل الحل والعقد مما تقتضيه المصلحة العامة.

٧ ـ يحق لرئيس الدولة دعوة المجلس لعقد جلسة استثنائية إذا دعت الحاجة إليها.

٨ ـ لا يحق لرئيس الدولة تولي إصدار القوانين لا في أوقات انعقاد مجلس أهل الحل والعقد، ولا في غير هذه الأوقات إلا إذا دعت الضرورة القصوى إليه، ويجب عرض هذه القوانين على المجلس في أول جلسة يعقدها، فإذا أقرها أو سكت عنها خلال مدة محددة بقيت نافذة، وإذا نقضها كان له قرار كون النقض ذا أثر رجعي أو عدم كونه. وينظم مجلس أهل الحل والعقد مع مجلس أهل الشورى أمر إقرار ما صدر من قوانين عن رئيس الدولة في حالات الضرورة.

٩ ـ يقاس على المادة السابقة كل عمل من اختصاص المجلس يقوم به رئيس الدولة في حال الضرورة.

رابعاً ـ ما يتصل بمجلس أهل الحل والعقد من مجالس جماعات:

١ ـ يتم اختيار مجموعة من قادة الجيش، وقادة قوى الأمن لعضوية مجلس أهل الحل والعقد، وتنظم طريقة اختيارهم، وطبيعة علاقاتهم بمؤسساتهم التي يمثلونها، وما سوى ذلك من علاقاتهم بقانون.

٢ ـ يتم تشكيل مجلس لأهل الشورى يضم أهل العلم والاختصاص في الجوانب التي يمكن جمع أهل العلم فيها في مجلس واحد، عن طريق انتخابهم بواسطة المؤسسات والهيئات العلمية والمهنية والفنية.

٣ ـ يتم تشكيل مجلس المشروعية الأعلى لضمان مشروعية القوانين الصادرة، وموافقتها للشريعة الإسلامية، وعدم مناقضتها للدستور. ويتألف من عدد من علماء الشريعة الإسلامية، وعدد من علماء القوانين.

ويتم انتخاب علماء الشريعة بواسطة مجموع علماء الشريعة، كما يتم انتخاب علماء القوانين بواسطة مجموع علماء القوانين. ولا يجوز لأعضاء هذا المجلس أن يكونوا من أعضاء مجلس أهل الحل والعقد، أو من أصحاب الوظائف العامة. ويجب أن يصادق رئيس الدولة ومجلس أهل الحل والعقد على انتخاب أعضاء مجلس المشروعية الأعلى.

٤ ـ ينظر مجلس المشروعية الأعلى في القرارات الصادرة عن مجلس أهل الحل والعقد، ويرد القرارات التي يرى مخالفتها للشريعة أو الدستور، وعدم إمكان تخريجها إطلاقاً بناء عليهما، إلى مجلس أهل الحل والعقد ليتخذ فيها قراراً آخر، أو يتلافى المخالفة الواردة فيها.

٥ ـ يشرف مجلس المشروعية الأعلى على انتخاب أعضاء مجلس أهل الحل والعقد، وينظر في الطعون الواردة في انتخابهم، كما يشرف على انتخاب

أهل الحل والعقد لرئيس الدولة، وعلى بيعة العامة لرئيس الدولة، وعلى الاستفتاء العام.

٦ ـ يتم تشكيل مجالس لأهل الحل والعقد، في المحافظات أو الأقاليم عن طريق الانتخاب العام بواسطة سكان المحافظة أو الأقليم، بغرض المساعدة وتسهيل رعاية شؤون المناطق التي تقع تحت ولاية هذه المجالس. ويتم تنظيم شؤون هذه المجالس، وكيفية انتخابها، ووظائفها، وما سوى ذلك من أمورها، بقانون.

٧ ـ يسعى مجلس أهل الحل والعقد في الدولة، بالتعاون مع مجالس أهل الحل والعقد في الدول الإسلامية إلى تشكيل مجلس يضم أعضاء من جميع هذه المجالس، تناقش فيه القضايا التي تهم الأمة الإسلامية، والدول الإسلامية، ويتخذ فيه ما ينبغي من قرارات، أو يوصي بما يراه من توصيات، وينبغي أن تكون قراراته ملزمة لمجالس أهل الحل والعقد في الدول الإسلامية.

خامساً ـ مواد وأحكام أخرى:

١ ـ الأصل جواز الجمع بين الوظيفة العامة، وبين العضوية في مجلس أهل الحل والعقد، وتحدد الوظائف التي يحظر الجمع بينها وبين عضوية المجلس، كما تحدد طرائق ضمان عدم استغلال أعضاء المجلس لصلاحياتهم من خلال قانون.

٢ ـ الأصل في مناقشات مجلس أهل الحل والعقد أن تكون علنية، وأن تنشر تفاصيلها عن طريق وسائل الإعلام المختلفة. ولا تعقد الجلسات السرية إلا لضرورة، وتنشر تفاصيلها بعد زوال حالة الضرورة.

٣ ـ لا يحق للناخبين عزل أحد أعضاء مجلس أهل الحل والعقد، سواء في ذلك المنتخَب في دائرتهم أم غيره.

٤ ـ يحق لأهل الحل والعقد الاستبدال بأحد أعضاء مجلسهم إذا دعت إلى هذا الاستبدال حاجة شرعية، من عدم قدرته على متابعة وظيفته، أو استعفائه، أو طروء ما يستدعي عزله، أو غيرها. وينظم ذلك بقانون.

٥ ـ لا تجوز مساءلة أي من أعضاء المجلس عن آرائهم التي يعرضونها في المجلس ما دامت موافقة لأحكام الشريعة باعتبار ما، ويعطى أعضاء المجلس من الحصانة ما لابد منه لحسن سير عملهم. وينظم ما يتعلق بذلك من خلال قانون بما لا يخل بأحكام الشريعة.

٦ ـ تجري محاكمة المتهمين من أعضاء المجلس أمام المحاكم العادية بإشراف مجلس المشروعية الأعلى.

٧ ـ يتقاضى أعضاء مجلس أهل الحل والعقد الرواتب والتعويضات التي يحددها القانون.

٨ ـ يضع مجلس أهل الحل والعقد نظامه الداخلي الذي يبين فيه طريقة عمله.







الفصل الرابع
مسؤولية أهل الحل والعقد

*** مقدمة :**

إن الغاية من إقامة أهل الحل والعقد هو أداؤهم للوظيفة التي لا تؤدى إلا بهم، وفي سبيل أداء هذه الوظيفة اشترط العلماء الشروط الواجب توافرها في هذه الجماعة، واعتبروا تمثيلهم للناس، حتى إن أهمية وظيفة هذه الجماعة بخاصة، ووظائف جميع الفئات التي يشتمل عليها نظام الحكم الإسلامي دعت العلماء لإيراد هذه الوظائف في تعريفاتهم هذه الجماعة أو تلك الفئات، مما يدل على أن نظام الحكم الإسلامي غائي وواضح الأهداف.

وتعد وظيفة أهل الحل والعقد قسماً من مجموع الوظائف التي ينهض بها جهاز الحكم بعامة، إذ تتكامل هذه الوظائف لتؤدي المقصود من إقامة جهاز الحكم في الدولة الإسلامية.

ومعلوم أن تطبيق الشرع، وجلب المصالح ودرء المفاسد هي الغاية التي تسعى إليها كل فئات المجتمع والدولة الإسلامية بعامة، وأولو الأمر في هذه الدولة ـ ومنهم أهل الحل والعقد ـ بخاصة. أما أهم ما يطلب الشرع تطبيقه من كل مسلم، أياً ما كانت وظيفته، فهو نشر كلمة التوحيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعمارة الأرض على منهج استخلاف الله للعباد، وهذه هي جوامع ما يبين وظيفة أهل الحل والعقد، هذه الوظيفة التي تعد تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات: ٥٦]، وقوله جل شأنه:

﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[الأنعام: ١٦٢]، كما تعد تطبيقاً لقوله ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»(١).

وأما جلب المصالح ودفع المفاسد فالمقصود بالمصالح والمفاسد هنا مصالح العامة التي هي في الوقت ذاته مصالح لجهاز الحكم إذا كان الهدف واحداً ما بين هاتين الفئتين، أما في ظل الاختلاف على الأهداف فهيهات أن تتحقق مصالح العامة، ولذلك وجب الانضباط بضوابط المصلحة الشرعية، وعدم الخلود إلى المصلحة السياسة التي لا حدود لها، والتي كثيراً ما يكون الهدف فيها تحقيق مصلحة جهاز الحكم فقط، وإن ظهرت بمظهر السعي لتحقيق مصالح العامة.

إن المرء مهما نظر في غير ما أنزل الله، فلن يجد ضابطاً للمصلحة لا يتأثر بمصالح القائمين على أمر الحكم والسياسة، بل سيجد المرء أمثلة تثبت أن القرارات والتشريعات المتخذة بمعزل عن أمر الله كثيراً ما ينطبق عليها ما يحكى عمن ثقب ظرف السمن من أسفله ليذوق طعمه ثم تركه يهدر ما فيه.

ومع التسليم بأن المصلحة تختلف باختلاف الزمان والمكان، إلا أن ضوابط هذه المصلحة ينبغي مراعاتها؛ لأنها وردت بنصوص شرعية آمرة، ومن هذا الباب ما يناط بأهل الحل والعقد من وظائف جديدة دعت المصلحة لإناطتها بهم، مما لم تكن المصلحة داعية إليه في زمن المتقدمين، ومن أمثلة هذا: الرقابة على عمل رئيس الدولة، والحاجة إلى إقرار أهل الحل والعقد في كل ما يُلزَم به العامة من المباح أو يحظر عليهم.

إن أهل الحل والعقد جزء من جهاز الحكم، ولذلك يمكن إيراد الضوابط

---

(١) تقدم تخريجه ص: ٢٣٤.

التي تبين حدود عمل الإمام عند بيان حدود وظيفة أهل الحل والعقد وضوابط هذه الوظيفة، ويشهد لهذا أن كثيراً من العلماء يطلق كلمة: ولي الأمر، ويقصد بها الإمام أو من دونه من أولياء الأمر.

كما أن المقصود من إقامة الإمام، وأهل الحل والعقد، وكل ولي للأمر واحد يتجلى في النهوض بمصالح الأمة بناء على شرع الله، ولذلك يلاحظ أن تعريفات الإمامة عند العلماء تصلح للدلالة على كل ولاية على المسلمين، ولو لم تكن هذه الولاية هي الإمامة العظمى[1].

ويحسن هنا إيراد بعض النصوص الشرعية التي يمكن أن تعد ضوابط لأهل الحل والعقد في ميدان ممارستهم لوظائفهم، من ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[آل عمران: ١٠٤].

وقوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[الحجر: ٩٢ ـ ٩٣]، والآيات الأخرى التي تبين مسؤولية كل امرىء عما أنيط به من تكليف.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ﴾ [النساء: ٥٨].

وقوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ﴾[آل عمران: ١٠٣].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾[القصص: ٢٦]، فمعيار الخيرية في كل من يلي للمسلمين أمراً هو قوته وأمانته، وكذلك يجب أن يكون أهل

---

(١) لينظر مثلاً تعريف الماوردي إذ يقول: (الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا) الأحكام السلطانية: ٢٩. فهذا التعريف يشتمل على وظيفة كل من يلي للمسلمين أمراً من إمامة أو حل وعقد أو غير ذلك.

الحل والعقد في ممارستهم وظيفتهم»[١].

ومن الأحاديث النبوية:

- قوله ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[٢] وأهل الحل والعقد مسؤولون عما استرعوا فيه.

- وما بويع به ﷺ كما في حديث عبادة: «.. وأن نقول بالحق أينما كنا لا نخاف في الله لومة لائم»[٣].

وأهل الحل والعقد هم أكثر من ينبغي عليه أن يقول بالحق، ولو عارضت كلمة الحق رأي ولي الأمر؛ لأن الرد على ولي الأمر حياة له.

- وقوله ﷺ: «إن لله عباداً اختصهم بحوائج الناس، يفزع إليهم في حوائجهم، أولئك الآمنون من عذاب الله»[٤]، وغني عن البيان ما يسهم به أهل الحل والعقد في قضاء حوائج الناس.

- وقوله ﷺ: «ما من رجل يلي أمر عشرة فما فوق ذلك إلا أتى الله مغلولاً يوم القيامة، يده إلى عنقه، فكه بره أو أوثقه إثمه، أولها ملامة، وأوسطها ندامة، وآخرها خزي - وفي رواية: ندامة - يوم القيامة»[٥]، وما سوى

---

(١) لتنظر الآيات المتقدمة عند بيان الشروط الواجب توافرها في أهل الحل والعقد.

(٢) تقدم تخريجه ص: ٢٣٤.

(٣) مسلم عن عبادة، الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، رقم: ١٨٤٠، ص: ٨٢٧.

(٤) كشف الخفاء، رقم: ٧٦٩، ٧٧٠، ١/ ٢٨٧. قال العجلوني: رواه الطبراني وأبو نعيم عن ابن عمر بزيادة: فإذا منعوها حوّلها عنهم، كذا في تخريج أحاديث مسند الفردوس للحافظ ابن حجر. وقال العجلوني في تخريجه للحديث الآخر، رواه أبو الشيخ عن ابن عباس.

(٥) الهيثمي، مجمع الزوائد، رقم: ٩٠٣٣، ٥/ ٣٦٩. أخرجه عن أبي أمامة يرفعه، =

ذلك من الأحاديث التي تبين عظيم ثواب من ولي للمسلمين أمراً ثم أدى شكر الله فيه، أو تبين عقاب من ولي للمسلمين أمراً ثم لم يؤد أمانته.

بعد هذه المقدمة يمكن الانتقال إلى بيان مسؤولية أهل الحل والعقد، أو الوظائف المنوطة بهم، وقد تقدم أنه لا مانع شرعاً من إناطة وظائف جديدة بهذه الجماعة إذا كانت الإناطة محققة للمصلحة، بل قد تكون واجبة، بحسب أهمية المصلحة الناتجة عن تطبيق هذه الوظائف.

ولن أتعرض في هذا الفصل للوظيفة الاجتماعية لأهل الحل والعقد، على ما لهذه الوظيفة من أهمية بالغة، إذ أهل الحل والعقد هم وجوه الناس، ولهم مهامهم على الصعيد الاجتماعي، وسبب عدم خوضي في هذه الوظيفة هو حاجتها إلى دراسة مستقلة، وكون هذا البحث مقصوراً على أهل الحل والعقد في نظام الحكم، لا في المجال الاجتماعي[1].

وسأبحث في هذا الفصل إن شاء الله وظيفة أهل الحل والعقد الدينية، ووظيفتهم السياسية، وذلك في المبحثين الآتيين.

* * *

= قال الهيثمي: رواه أحمد والطبراني، وفيه: يزيد بن أبي مالك، وثقه ابن حبان وغيره، وبقية رجاله ثقات. ومسند أحمد: رقم: ٢٢٦٥٦، ٧/ ٤٣١، والطبراني في الكبير: رقم: ٧٧٢٠، ٨/ ١٧٢، ورقم: ٧٧٢٤، ٨/ ١٧٣.

(١) ستأتي بعض مظاهر أثر أهل الحل والعقد اجتماعياً عند الحديث عن الهوية في الدولة الإسلامية، وأثر أهل الحل والعقد في الحفاظ عليها.

المبحث الأول
المسؤولية الدينية لأهل الحل والعقد

تقدم أن تعريفات الإمامة تصدق على كل من يلي للمسلمين أمراً، وتؤكد أغلب تعريفات الإمامة أو الخلافة على أنها: حراسة الدين، وسياسة الدنيا به؛ فحراسة الدين هي الحفاظ عليه كما أنزل، والذب عنه، واتخاذه مرجعاً في كل تنظيم أو قرار أو غيرهما مما يتخذ في الدولة الإسلامية، أما سياسة الدنيا بالدين أو بعبارة أخرى: بواسطة الدين، فهي رعاية مصالح الناس، واتخاذ ما ينفعهم من قرارات فيما يجد لهم من حوادث، وسأدرس في هذا المبحث إن شاء الله المسؤولية الدينية التي ينبغي أن ينهض بها أهل الحل والعقد، وتتجلى هذه المسؤولية في الحفاظ على الهوية الإسلامية مرجعاً للدولة، عنه تصدر، وإليه ترد، وبواسطته تنظم شؤونها.

وقد يتبادر للذهن عند من يقرأ عنوان هذا المبحث: المسؤولية الدينية، أنه سيقرأ خلاله ما ينبغي على أهل الحل والعقد القيام به من وظائف تتعلق بالعقيدة أو الشريعة الإسلامية، كون أهل الحل والعقد شركاء للإمام في حراسة أو حفظ الدين على أصوله المستقرة، ولكنني لن أتوسع في هذا المبحث في بيان تفصيلات عمل أهل الحل والعقد التي تمس العقيدة أو الشريعة، بل سأكتفي ببحث جذر هذا الموضوع، قضية الهوية أو المرجعية في الدولة الإسلامية المعاصرة؛ لأن هذه القضية هي أكثر ما ينبغي أن يهتم له الباحثون اليوم، ولأن التعمق في التفصيلات لا يحسن قبل الاتفاق على مالا يتيسر تطبيق هذه التفصيلات إلا به.

أهل الحل والعقد والهوية الإسلامية

مقدمة ـ منهج الإسلام في تسخير الوسائل للغايات:

لقد أنزل الله الإسلام هدى للناس، وفرض عليهم تطبيقه، والارتقاء من واقعهم الذي قد لا يوافق ما عليه الإسلام، إلى ما أتى به هذا الشرع، وترك السيّء من أخلاقهم، وترسيخ الصالح منها، قال رسول الله ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[1].

وقد انقاد الصحابة الكرام فمن بعدهم لهذا الدين، وجاهدوا في سبيل نشره، وربما اضطروا لقتال أهليهم في سبيل الإسلام، فقد قدموا رابطة الدين، على روابط الدم والعرق، هذا في جهادهم من عادى الدعوة ودين الإسلام، ولما استقر أمر الإسلام، وضرب بجرانه، وانقاد الناس له، وأجمعوا على تطبيقه، اختلفوا في فترة من الفترات على كيفية هذا التطبيق، فحدثت بينهم فتن ونزاعات، فقدموا في هذه النزاعات أيضاً فكرة تطبيق الشرع ـ حسبما رآه كل منهم ـ على روابط النسب والدم والعشيرة.

إذن كان المجمع عليه بلا اختلاف بين جميع من دخل هذا الدين الحنيف، ضرورة اتباع أوامر الله وتطبيق شرعه، وتقديمه على كل ما سواه.

ثم إن الشرع في أمره الناس اتباعه، لم يأمرهم أن يتركوا مما اعتادوا عليه إلا ما يتنافى وما جاء به هذا الدين، ولما كان من أهم ما اعتاده الناس أمر

---

(١) الحديث: مجمع الزوائد عن أبي هريرة: علامات النبوة، باب في حسن خلقه، رقم: ١٤١٨٨، ٨/ ٥٧٤، وفيه: «صالح الأخلاق»، قال الهيثمي: رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح، ورواه البزار إلا قال: لأتمم مكارم الأخلاق، ورجاله كذلك إلا محمد ابن رزق الكلوذاني، وهو ثقة. ومسند أحمد: رقم: ٨٩٣٩، ٣/ ٤٠٠.

اجتماعهم وترابطهم فيما بينهم، لم يلزمهم الشرع بتفكيك هذه الروابط، بل طالب الجماعات ـ كما طالب الأفراد ـ بالانسياق وراء شرعية الإسلام، واتخاذ هذا الدين مرجعاً في الاجتماع، سواء أكان ذلك في غاية الاجتماع أم في وسائل تطبيقه.

وتطبيقاً لهذا أبقى رسول الله ﷺ على التجمعات التي كانت قبل بعثته، ولكنه أتبعها للإسلام، وأرشد أفرادها إلى تقديم هذا الدين على كل ما عداه عند التعارض؛ ومن هذا الباب إبقاؤه ﷺ على القبلية، وتقسيمه الجيوش على أساس قبلي، وقوله لكل قبيلة: «لا يؤتى الإسلام من قِبَلكم»[(١)] أو كما قال عليه الصلاة والسلام.

كما أن من هذا الباب قوله ﷺ: «شهدت في الجاهلية حلفاً لو دعيت إلى مثله في الإسلام لأجبت»[(٢)].

يقصد حلف الفضول الذي تعاهدت فيه قريش على نصرة المظلوم.

ومن هذا الباب، قوله ﷺ: «خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا»[(٣)].

وفي هذا الحديث تنبيه إلى أن الإسلام هو الهوية الحقيقية للمسلم، وأن عليه استبطانها في كل أموره، وتقديم ما عداها أو تأخيره بحسب اتفاقه مع الإسلام، واتساقه مع ما شرعه.

---

(١) الحديث: السنة للمروزي، رقم: ٣٠، ١/ ١٤، بلفظ: «من قِبَلك»، وقد نقل الطبري توصية أبي بكر رضي الله عنه لقادة الجيوش ألا يؤتى المسلمون من قِبَلهم، تاريخ الطبري: ٢/ ٢٥٩، ولتنظر: سنن البيهقي الكبرى: ٦/ ٣٦١، عند ذكر ما جاء في شعار القبائل، ونداء كل قبيلة بشعارها.

(٢) الحديث: ابن هشام، السيرة النبوية: ١/ ١١١.

(٣) الحديث: متفق عليه، تقدم ص: ١٢٦.

ومن هذا الباب اعتباره ﷺ سيادة وجوه الناس أمثال سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة وغيرهما ممن لم يأب شرعية الإسلام، ورضي أن يكون تابعاً لما أنزله الله، كما أن من هذا الباب عدم اعتباره ﷺ لسيادة من أخّر نفسه، ولم يحفظ لها سيادتها، بعدم انقياده لأمر الله ولو من وراء وراء، كعبد الله بن أبي وغيره.

ومن هذا الباب أيضاً إعطاؤه ﷺ رؤساء الناس وقادتهم على الإسلام، تألفاً بالعطية، ومنه أنه ﷺ قسم ذهباً بعث به علي من اليمن بين أربعة من المؤلفة قلوبهم[١].

ومن الأمثلة على ما تقدم أيضاً، إقراره ﷺ من الملوك من رضي بالإسلام هوية له يأمر بمقتضاها وينهى، ويسخر ملكه لتحقيق ما جاء به الإسلام، ومن أولئك باذان بن ساسان[٢]، نائب فارس على اليمن، وابنه شهر[٣] من بعده على صنعاء، وإقراره المنذر بن ساوى[٤] ملك البحرين، وقال ﷺ له في كتاب بعث به إليه: «أسلم يجعل لك الله ما تحت يديك[٥]. . وقال: إنك مهما تصلح فلن نعزلك

---

(١) والأربعة هم: الأقرع بن حابس الحنظلي، وعيينة بن حصن المرادي، وعلقمة بن علاثة الجعفري، أو عامر بن الطفيل، وزيد الطائي. (صحيح ابن خزيمة: رقم: ٢٣٧٣، ٤/ ٧١).

(٢) باذان أو باذام: من الأبناء الذين بعثهم كسرى إلى اليمن، أسلم لما هلك كسرى، فاستعمله رسول الله ﷺ على بلاده، خرج إلى المدينة، فلحقه العنسي الكذاب فقتله. (الإصابة: ١/ ١٧٠).

(٣) شهر بن باذام الفارسي: استعمله النبي ﷺ على صنعاء بعد موت أبيه. قتله الأسود العنسي، وتزوج زوجته، فأعانت على قتل الأسود. (الإصابة: ١/ ١٧٠).

(٤) المنذر بن ساوى بن الأخنس التميمي الدارمي، كان عامل البحرين، كتب إليه النبي ﷺ مع العلاء بن الحضرمي قبل الفتح فأسلم، مات بالقرب من وفاة النبي ﷺ. (الإصابة: ٣/ ٤٦٠).

(٥) زاد المعاد: ١/ ١١٩.

عن عملك[١]، وإقراره ﷺ. جَيْفَر وعبَّاد ابنا الجُلُندى[٢] ملكي عمان، وقال ﷺ لهما في كتابه:

«وإنكما إن أقررتما بالإسلام ولّيتكما، وإن أبيتما فإن ملككما زائل، وخيلي تحت ساحتكما، وتظهر نبوتي على ملككما»[٣].

لقد أفاد ﷺ من شوكة ذوي النفوذ، فكان مرشداً لكل من بعده أن يقتفي منهجه في تسخير الوسائل للغايات ما اعتبر الشرع هذه الوسائل، ولم يحظرها.

ولقد نهج الخلفاء الراشدون نهجه ﷺ فيما تقدم، فوقف أبو بكر رضي الله عنه في السقيفة يقول: «لن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش»[٤]، فقد رغب في جمع شمل العرب، وإبقائهم على هويتهم الإسلامية التي هم حديثو عهد بها، فسخر من الوسائل ما يضمن بقاء الوحدة، وهو اشتراط قرشية الخليفة. لعلمه إباء أفراد كل قبيلة أن ينقادوا إلا لرجل من قبيلتهم، لأنهم لم يخبروا الدولة قبل الإسلام.

لقد أمكن إخضاع القبائل للإسلام وشرعيته ودولته، لأن هذا الدين جاءها بهوية أكبر مما كانت تحبس نفسها فيه، من قبيلة، أو عشيرة، أو قوم، ونجح أيما نجاح في دفعها لتسخير كل جهودها وقدراتها في سبيل هويتها التي يجدر بها أن تتبنى، وما كان الهدف ليتم لولا صلاحية الهوية التي جاء بها الإسلام،

---

(١) المصدر السابق: ٣/ ٦٠٥.

(٢) جيفر بن الجلندى الأزدي، ملك عمان، لم ير النبي ﷺ، وبعث إليه بعمرو بن العاص فأسلم وأخوه عبيد، أو عباد، أو عبد، وكان الملك جيفر، وأسلم معهما خلق كثير. (الإصابة: ١/ ٢٦٤، ٣/ ٨٦، ٩٩).

(٣) زاد المعاد: ٣/ ٦٠٥.

(٤) قول أبي بكر: لينظر ما تقدم ص: ١٣١.

ونجاعتها في الاستبدال بما كان قائماً من جذور متشعبة، جذراً واحداً يلم شعثها، ويوحد تفرقها.

إن هذه الهوية الناظمة لما تفرق، هي أكثر ما يحاذر أعداء هذه الأمة من عودة الناس إليه؛ لأنه سيوحد ما انفرط من عقدها، ويرد ما فُقد من قوتها؛ ولك في انكسار دولتي قيصر وكسرى، وفي رد الصليبيين والمغول عندما توحد شمل هذه الأمة حول هويتها الإسلامية أمثلةً تنبيك عما يمكن أن يكون بمقدور هذه الأمة اليوم، إن أدركت هويتها ثانية.

* * *

*** المطلب الأول ـ تأثير تجربة الغرب مع الكنيسة على هوية البلاد الإسلامية:**

إن ولادة الدولة الحديثة في الغرب كانت بعد مخاض الصراع مع الكنيسة الدينية، التي كانت عائقاً أمام تطور الدولة نحو ما يحقق مصالح الشعوب هناك، فكان لابد من إبعاد سلطة الكنيسة عن كل ما يمت بصلة إلى القرار السياسي لضمان حسن سير تطور الدولة.

والبحث في تاريخ علاقة الكنيسة بظهور الدولة في الغرب بحث يطول، وبيان موقف الكنيسة من الملوك والإقطاعيات في تنافسها، وموقف الكنيسة من العلم والعلماء الذين رأت أنهم يهددون بعلمهم سلطتها، ويناقضون نصوصها الدينية. . ، كل ذلك صار معلوماً، فلا حاجة لإعادته هنا، لكن من المهم القول: إن الكنيسة كانت بالفعل عائقاً أمام تطور الدولة في الغرب، لدفاعها عن نصوص محرفة، تعوق تنظيم الدولة، ولفساد كثير من القائمين عليها، وسعيهم لتحقيق مصالحهم عندما دخلوا خضم اللعبة السياسية الشائكة التي كانت آنذاك

بين أطراف متعددة، منهم الملوك، والإقطاعيون، وأصحاب الدخل المتوسط، والعلماء، والعامة.

فكان الحل هنالك هو نبذ الدين، وتحجيم سلطته لتقتصر على العبادة في الكنائس، وترك ما لقيصر لقيصر، وسمي هذا بحسب معيار من المعايير بالعلمانية.

وقد أفلح المناضلون ضد الكنيسة في تحجيمها، وبناء دولة تحرر قرارها السياسي من سلطة رجال الدين.

وتوسعت هذه الدول الحديثة، وغزت بلاداً أخرى واستعمرتها، وكان من هذه البلاد الدولة الإسلامية بعد الخلافة العثمانية، وفي أواخر عهدها. وكان من أعمال الاستعمار في بلادنا أن نشر ثقافته، ومنهجه في التعامل، ونظرته للحياة والإنسان والكون، وفتح باب الدراسة لمجموعات من الأقطار التي استعمرها، أرسلهم إلى بلاده، أو أنشأ لهم مدارس تعليمية في بلادهم، فتربوا على ثقافته وعلومه وتبنوها، ونادوا بها، ودافعوا عنها، وكان فيما قالوا: لن تفلح البلاد الإسلامية في بناء دولة حديثة إلا بعد أن تنبذ الدين، وتقصر علماء المسلمين عن الخوض في المعترك السياسي، أو التكلم في شؤون الحكم والدولة! فما قيمة هذه الدعوات في ميدان الدولة ونظام الحكم بخاصة، وفي كافة ميادين الحياة: الأخلاقية، والاقتصادية، والاجتماعية، والتربوية بعامة؟

وسأبحث فيما يأتي إن شاء الله أوجه الاختلاف الواقعة بين الدولة الحديثة التي ظهرت في الغرب، وبين الدولة الإسلامية، وبناء عليه يمكن الحكم على مزاعم بعضهم بضرورة اتباع الدول الإسلامية للخطوات التي سارت عليها الدولة في الغرب.

أولاً ـ الاختلاف ما بين حال الدول الغربية وواقع الدول الإسلامية:

إن أول ما ينبغي الرد به على هذه الدعوات، هو إرشاد من ينحو هذا النحو إلى المقارنة بين ما كانت تدعو إليه الكنيسة عند قيام الدولة الحديثة في أوروبا، من آراء تناقض العلم والتطور، وتتدخل بغير علم في اختصاص ذوي الاختصاص. . ، وبين ما تدل عليه نصوص القرآن والسنة في الإسلام من أحكام متعلقة بمجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع وغيرها. سيجد المقارِن أن كثيراً من دعوات الكنيسة وآرائها تناقض العلم وتتصادم معه، وهذا دليل على تحريف نصوص الكنيسة التي تدعي كونها نصاً دينياً، وسيجد المقارِن أن تحدي علماء المسلمين الدائم للعلمانيين في إثبات تناقض واحد بين نص شرعي إسلامي ثابت، وبين العلم الثابت بدليل يقيني، باق أمام عجز هؤلاء العلمانيين عن إثبات حالة تناقض واحدة؛ وبالتالي فإن المساواة بين حال الكنيسة مع الدولة في الغرب، وبين حال الدول الإسلامية اليوم، مساواة لا شاهد لها من الواقع والتاريخ. إن منطقية تحجيم الكنيسة في الغرب كانت لسبب دعا إليه، وعدم توافر هذا السبب في دولنا الإسلامية اليوم يقتضي بالبداهة عدم المساواة في التعامل بين الحالتين، وإلا فإن الإصرار على المساواة بين الحالتين مع بيان الفرق للعيان، يكشف عن تبعية لا تلقي بالاً للواقع، ولا هم لها إلا استيراد التجارب وتطبيقها عندنا، سواء أدت للنتائج ذاتها أم أدت لنقيض النتائج التي ظهرت في الغرب.

ثانياً ـ الاختلاف في ميدان الحكم والسياسة:

هذا الرد السابق يصدق على دعوات العلمانيين إلى نبذ الدين الإسلامي في كافة الميادين بعامة، وأما في ميدان الحكم والدولة، فتظهر الفوارق بين حالة الغرب وحالة البلاد الإسلامية من خلال ما يأتي:

١ ـ الدولة في بلادنا وليدة واقع الإسلام:

إن الدولة كافحت في الغرب ضد الكنيسة لتتمكن من الانتصار على الفرقة، ولتلمّ شمل الإقطاعيات، فكان الصراع سبيلاً لولادة الدولة هناك، وشرطاً لابد منه لقيامها؛ في حين جاء الإسلام والعرب متفرقون، لا يرتضي أبناء كل قبيلة أن يسمعوا ويطيعوا إلا لفرد منهم، فجاء الإسلام ووحدهم، وولدت دولة هويتها الإسلام، تلم شعث العرب المتفرقين، وتؤسس لهم، لأول مرة، وحدة تقوم على رابط ديني، مبني على أساس الفكرة، لا على أساس العرق أو القبيلة؛ فشتان ما بين ظروف ولادة الدولة في الإسلام وفي الغرب.

٢ ـ الدولة في بلادنا وليدة المبدأ الذي قرره الإسلام:

إن ما تقدم في النقطة السابقة هو ما يرى بالعين، فإذا بحثت عما وراء هذا الواقع، تجد أن قيام الدولة في الغرب كان بتوافق شعبي، قام أساساً على فكرة العقد الاجتماعي الذي تطور عبر توماس الاكويني، وهوبز، وروسو[١] وغيرهم، حيث افتُرض قيام هذا العقد الاجتماعي غير الواقع فعلاً. وبعبارة أخرى: إن الدولة في

---

(١) توماس الأكويني: (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤م)، إيطالي، انضم إلى الرهبان، ثم درس في جامعة باريس، دعا إلى فلسفة ابن رشد، ثم انقلب عليها، وكان كثيراً ما يأخذ عن الفلاسفة المسلمين (ول ديورانت، قصة الحضارة: ١٧/ ١١٦ ـ ١٢٥، بلال صفي الدين، البغي في الشريعة الإسلامية والقوانين المعاصرة: ٢٢٩ ـ ٢٣٠).

توماس هوبز: (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م) فيلسوف إنكليزي، ومفكر سياسي، تخرج من أكسفورد، ناقش سلطة الكنيسة والدولة، ثم تفرغ للترجمة عن اليونانية (الكيالي، موسوعة السياسية: ٧/ ١٦٥ ـ ١٦٩، الموسوعة العربية العالمية: ٢٦/ ٢٢٧).

روسو: (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م) فيلسوف فرنسي، ساعدت فلسفته في تشكيل الأحداث السياسية التي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية، ولد في جنيف، وتزوج من فرنسية موسرة، أهم كتبه: العقد الاجتماعي. (الموسوعة العربية العالمية: ١١/ ٣٣١).

الغرب نشأت عبر فكرة جاءت من داخل الجماعة أو الشعب، لتحقق مصالحهم في حياتهم، تلك المصالح التي وجدوا أنها لن تتحقق إلا بقيام الدولة، وإبعاد سلطة الكنيسة.

أما الدولة الإسلامية عند نشوئها، فقد جاءت وليدة توجيه من خارج الجماعة، متمثل في أوامر الوحي الإلهي المنزل على رسول الله ﷺ، وكان النبي أول إمام للدولة، حيث جمع إلى صفته النبوية كونه رئيساً للجماعة التي صار لها دولة في المدينة بعد هجرته ﷺ إليها.

ولئن غابت هذه الحقيقة عن أذهان الكثيرين اليوم، لطغيان المادة، وعدم الالتفات إلى عالم الغيب وأثره في حياة هذا الإنسان، فإن هذا الجهل لا يغير من الواقع شيئاً، وإذا علمنا أن صاحب كتاب المائة الأوائل، ما وضع محمداً ﷺ في المرتبة الأولى بينهم إلا لجمعه الصفة الدينية إلى كونه رئيساً للجماعة، أدركنا مقدار تبعية وتعامي من يجهل هذه الحقيقة، وينادي بالعلمانية ونبذ الدين من أبناء جلدتنا!

إذن جاء الوحي بهوية مغايرة لما كان عليه الناس في الجزيرة العربية، بل وفي غيرها، وأُمر الناس بتبني هذه الهوية، ونبذ ما عداها، فمن انصاع شرُف بالهوية الإسلامية التي صارت منبع تصرفاته في الحياة، ومن أبى وأصر على تقليد آبائه لم يشرف بهذا الدين، حجبه قراره السابق بتبعية غيره، وعدم إعماله لعقله في تقييم المبدأ الذي جاء به الإسلام.

٣ ـ تباين الهدف الذي قامت الدولة لتحقيقه بين الغرب والإسلام:

لقد سعت الشعوب الغربية لتحقيق مصالحها، وإنصاف نفسها من الذين يتجاوزون ما لهم، ويأخذون بغير حق ما للشعوب من حق، وكان من هؤلاء الكنيسة، فأُبعدت الكنيسة عن أمر السياسة، ووكل الناس أمرهم إلى من يراقب

ما يريده الناس، ويسعى لتحقيقه؛ وأدى هذا الاتجاه إلى أن تصير الحكومات في الغرب اليوم جاهدة في تحقيق ما يريده مواطنوها، حتى ولو أرادوا ما ليس بأخلاقي في نظر علماء الأخلاق، فإن الدولة تقننه وتسمح به؛ لأن هذا هو الغرض من قيام تلك الحكومات»[1].

ولما كان الهدف الذي يُسعى إليه ـ إقرار ما يراه المواطنون ـ واحداً بين الحكومات والمواطنين، شاع الاستقرار إلى حد كبير، فالناس يرون أنهم يحوزون ما يريدون، والحكومات تعلم أن مهمتها تحقيق مصلحة الناس بحسب ما يراه الناس أنفسهم، فلم يبال الناس بمن ساد عليهم ما دام ساعياً لتحقيق ما يرونه.

أما دولة الإسلام فإن الهدف فيها تطبيق أمر الله في الجماعة، أو قل: تطبيق ما تراه الجماعة في حدود أمر الله؛ هذا ما تؤكد عليه تعريفات العلماء قاطبة للإمامة.

فالتباين في الهدف أوضح من أن يزاد في بيانه، ويتجلى في وجود حدود لما يمكن أن تقره الدولة للناس في الإسلام، وعدم وجود هذه الحدود في الدولة الغربية.

ثم إن من الطبيعي أن يرقى المناصب في كل دولة من الدول من يسعى لتحقيق الهدف المجتمع عليه في تلك الدولة، ففي الغرب يفترض أن يرقى من يعمل على رعاية ما يراه الناس، ويكون تسلمه للمناصب ضمن حزب أو جماعة أو غيرها، وفي الدولة الإسلامية يفترض أن يرقى من يعمل على تحقيق مصالح الناس بحسب الشرع.

---

(١) هذا بنحو عام، مع أن كثيراً من المتنفذين في حكومات الغرب اليوم، أو في جماعات الضغط، يمارسون أنواعاً من الدعاية والتأثير على العامة، لدفعهم إلى المطالبة بما يراه هؤلاء المتنفذون لهم.

إذا علمنا ما تقدم، وعلمنا أن الجماعة في البلاد الإسلامية ما فتئت تطلب أن يطبق فيها أمر الله الضامن لمصالحها، ثم رأينا نزاعاً في بلد إسلامي، وعدم استقرار في أمر الحكم، نعلم سبب هذه الظاهرة بدون كثير نظر، إذ السبب تباين الأهداف التي تسعى إليها هذه الجماعة عن الأهداف التي تسعى إليها تلك، فكلٌ يحاول تسلم السلطة ليلزم الناس بما يراه، ظاناً أن الناس خلو من هدف يطالبون به، فتراه يحسب أن الأمة ما فتئت تنتظره ليبين لها ما ينبغي عليها أن تسعى إليه، وأنه هو من جاءها بفكر فاق فيه المفكرين من أبناء بلده، يزعم هذا، ولا يتنبه إلى أن ما في حسبانه معناه أن الأمة فارغة لا هدف لها! كما أنه لا يتنبه إلى أنه بصنيعه هذا يدخل فيمن أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ۝ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾[الكهف: ١٠٣ ـ ١٠٤].

إن مهمة من يتسلم السلطة هي تطبيق هدف سابق على وجوده، ومهما كان الهدف واضحاً وتواردت على تطبيقه أجهزة حكم متعاقبة ارتقت الدولة وزادت قوتها، ومهما جاء جهاز حكم بهدف، فجاء مَن بعده بغيره هادماً ما بناه سلفه، ضاعت قدرات هذه الأمة، وحار الناس فيما يفعلونه أمام تصارع أجهزة الحكم على تحقيق أهداف غالباً ما تكون آمال الناس عنها بعيدة!!

والمتأمل فيما سبق يعلم سبب عدم استقرار الأمر في كثير من بلاد المسلمين، واستقراره في الغرب، ويدرك أن هدف الناس اليوم في أكثر بلاد المسلمين أن يُحكموا بما أنزله الله، وأن يرد إليهم ما اغتصب من حقوق المسلمين، وأن يسود بينهم العدل؟! فهل يسعى كل متسلم للسلطة إلى تحقيق هذه الأهداف؟! إذا تأملنا فيما تقدم علمنا أهمية إدراك كل دولة لهويتها التي ينبغي أن تصدر قراراتها عنها، إن أرادت أن ترقى يوماً بعد يوم، لا أن تهدم في

غدها ما تبنيه اليوم، أو تهدم اليوم ما بنته بالأمس!!

* * *

*** المطلب الثاني ـ اضطراب هوية الدول الإسلامية وأثره في أهل الحل والعقد:**

مقدمة: تقدم أن العلمانية في بلادنا مصاحبة للاستعمار وواردة معه، ولكن بذور الاستبدال بالهوية الإسلامية كانت سابقة على الاستعمار، يلاحظ هذا التوجه من متابعة النفوذ الأجنبي، وأعمال الجاليات الممهدة للاستعمار، والامتيازات الممنوحة للغربيين من حكام لم يقدروا خطرها، حتى وصلت هذه الامتيازات إلى امتيازات تشريعية وقضائية كانت فاتحة لهيمنة تشريعية وقضائية زمن الاستعمار[١].

---

(١) من ذلك مثلاً إنشاء المحكمة التجارية المختلطة في عهد الخديوي سعيد في مصر عام ١٨٥٥م، ثم صار عدد القضاة الأجانب فيها أربعة، بمقابل ثلاثة من المصريين في محكمة «قومسيون مصر»، ثم تعددت المحاكم القنصلية التي يحكم فيها أجانب بالقانون الأجنبي في المنازعات التي يكون أحد طرفيها أجنبياً، حتى بلغت سبع عشرة محكمة، نظمت بعد بإنشاء المحاكم المختلطة عام ١٨٧٥م التي تحكم بقانون نابليون «العلماني» وباللغة الفرنسية، والرئاسة فيها للفرنسيين، كما أن أغلب قضاتها منهم. وبذلك تم الاختراق العلماني لمؤسستي القضاء والتشريع، وقد وصف قاض هولندي هذه المحاكم المختلطة بأنها ركن قوي من أركان السيطرة الأوروبية في مصر، ووصف القضاء القنصلي بأنه وليد الاغتصاب الواقع من الأقوياء على حقوق الضعفاء، فلما جاء الاستعمار عمم قوانين المحاكم المختلطة في مصر عام ١٨٨٣، حتى صار القانون المدني والتجاري وقانون المرافعات تابعاً له. وصدرت قوانين العقوبات العلمانية في القضاء الأهلي المصري بعد ذلك. وقد كان ظهور مؤلفات محمد قدري باشا عام ١٨٨٨، ردة فعل على هذا الاتجاه، لتقديم البديل الإسلامي مقنناً لينظر: (محمد عمارة، جريدة: عقيدتي، النشأة الغربية للعلمانية بتاريخ ٢٤/ ١١/ ٩٨).

ثم إن الاستعمار خلال مكوثه في بلاد المسلمين عمل بكافة الوسائل على محو معالم الهوية الإسلامية، وأهم أسباب سعيه: أن هذه الهوية كانت داعية لمقاومته، ومحاولة طرده، لأن شعور الناس بكون المستعمر آخر وافداً، له هويته المغايرة، يدفع لمقاومته، حفاظاً على الذات، هذا بالإضافة إلى أن النصوص الشرعية توجب مقاومته.

ولننظر الأمثلة فيما كُتب من تاريخ، وفيما لم يكتب لسيطرة من لا يرغب بظهور هوية المقاومين للاستعمار في بعض البلاد التي خرج عنها الاستعمار، ولننظر الأناشيد التي كان العامة يرددونها أثناء نضالهم ضد الاستعمار، ومازالت تتناقلها الألسن تعلم هويتهم التي كانوا يدافعون عنها.

أما البلاد التي كانت ميداناً لهذا فكل البلاد العربية وكثير من البلاد الإسلامية التي ما زال بعضها يناضل في سبيل تحقيق هويته التي لا تتحقق إلا بالحرية.

وما خرج الاستعمار من الدول الإسلامية إلا بعد أن خلف وراءه التجزئة والتبعية، وهوية جديدة لم تكن هذه البلاد تعرفها، ربى لها رموزاً ورقاهم أعلى الرتب، وقد بدأت هذه الرموز التابعة بالدفاع عن هويتها الجديدة التي ليس لها رصيد على أرض الواقع؛ لأن فترة الاستعمار لم تغير هوية الناس الإسلامية، ولكن مصير أكثر المناصب إلى الذين درسوا في الغرب أو تربوا على يده أدى إلى اضطراب في هوية الدولة بعد خروج الاستعمار منها، فصارت بعض الجماعات ترسم نظرة وطنية في مخيلتها انطلاقاً من فكرة سابقة، وهوية متبناة بكل ما تحتويه هذه الهوية من مصالح وآمال وتصورات ومحاذير، وتحاول زرع أفكار هذه الهوية بين العامة.

وفي النتيجة غدا لهؤلاء من الناس ممثل يتكلم باسمهم؛ لأنهم تبعوا فكرة ما، وصار لأولئك ممثل، وكل يدَّعي السعي لبناء الوطن وتقويته، ولكن الهوية

في الواقع متباينة، والادعاءات تنطوي على صراع على السلطة، وعلى دفاع عن مصالح مستبطَنة، وعلى غيرها مما نتج عن الاختلاف بالهوية وما أكثره، وكل ما ذكر سينتج رموزاً يعبّر كل منهم عن مصالح من وراءه، وهذه المصالح تختلف فيما بينها حتى العظم، وسيحاول كل منهم أن يبعد الآخر من الساحة؛ فانقلب التكاتف صراعاً، والتعاون فرقة، فبلد هذا واقعه أنى لذوي النفوذ فيه أن يجتمعوا على قرار في مصلحة بلدهم، وهم متفرقون هذا التفرق؟!

أولاً ـ أثر سيطرة النخب ذات الهوية الغربية على أجهزة الحكم بعد فترة الاستعمار:

لم يخرج الاستعمار حين خرج من البلاد الإسلامية خاوي الوفاض، بل استبدل بالهيمنة العسكرية التي كانت قائمة، تبعية قانونية، واقتصادية،.. ورموزاً تحفظ له مصالحه، وقد سيطرت هذه الرموز على كثير من المناصب المهمة في الدول التي كانت مستعمرة، بسبب الدراسة التي تسنى لهم تحصيلها أثناء فترة الاستعمار، ولأسباب أخرى كثيرة، جلها يرتبط بعدم حرية العامة في اختيار ممثليهم، وفطرية العامة، وعدم خبرتهم باللعبة السياسية، وصولاً إلى الانقلابات الفجة، كانقلاب الزعيم حسني الزعيم في سوريا، وتغييره القوانين الناظمة للجنايات، والأوقاف وغيرها، وإتباعه أنظمة الدولة للغرب، وبخاصة فرنسا، وكل ذلك تم في ستة أشهر[1].

---

(١) ولم يغفل الاستعمار عند خروجه عن صناعة زعماء وطَّد لهم كراسيهم، بل ربما صنع زعماء ليحيل بهم دولهم إلى خراب ويتبعها له دون أن يستعمرها، كما في تركيا، بعد الخلافة العثمانية. وإن في أقوال قادة الغرب أنفسهم ما يفصح عن ذلك، فقد أسدى رئيس مجلة تايم في كتابه: «سفر آسيا» نصيحة للحكومة الأميركية بأن تنشىء في البلاد الإسلامية دكتاتوريات عسكرية للحيلولة دون عودة الإسلام للسيطرة على الأمة الإسلامية، وبالتالي الانتصار على الغرب وحضارته واستعماره، (جلال العالم، قادة =

ومعلوم عند من له أقل علم بالقانون الدستوري ونظام الحكم، أن الأرضية التي ينبغي أن تكون أساساً لما يُلزم به الناس في أي دولة، هي هؤلاء الناس أنفسهم، ففي ظل الشريعة تتقيد القوانين بالشرع، وفي الغرب لا تتقيد إلا برضا الناس. أما في كثير من الدول التي خلفها لنا الاستعمار فإن مصدر القوانين صار جهاز الحكم ذاته، بغض النظر عن قبول الناس، أو عدم قبولهم، فالقوانين، وجهاز الحكم في واد، والعامة في واد آخر. لقد صار جهاز الحكم الذي يحتاج هو نفسه إلى إقرار من الجماعة، مصدراً للقرار على الجماعة، فهل يستطيع فاقد الشيء أن يعطيه؟!

وصار المرء يرى في هذه الدول تناقضاً واضحاً بين ما يسعى كل جهاز حكم أن يطبقه على الأمة، والأمة حيرى في ظل انقلابات لا تملك من أمرها شيئاً.

في ظل هذا الوضع ترى أنظار الناس متعلقة فعلياً بوجوه أُبعدوا شيئاً فشيئاً

= الغرب يقولون: دمروا الإسلام، أبيدوا أهله: ٧٢).

وقال المستشرق الإنجليز مونتغمري وات في جريدة التايمز اللندنية عام ١٩٦٨ في مقال له: إذا وجد القائد المناسب الذي يتكلم الكلام المناسب عن الإسلام، فإن من الممكن لهذا الدين أن يظهر كإحـدى القوى السياسية العظمى في العالـم مرة أخرى، وبمثل ذلك قال المستشرق جب، أحد مستشاري وزارة الخارجية الإنجليزية. (القرضاوي، الحلول المستوردة: ٨).

مما تقدم يتضح أن تزعم أمثال مصطفى كمال أتاتورك، الذي كان ولوعاً بالأحاديث الخليعة، والإفراط في الشراب، والمغامرات الماجنة، والليالي الحمراء، كان مصداقاً لهذه النصائح، ولننظر مصداقاً آخر فعيلُه في تمزيق الأمة الإسلامية وخلافتها، وحفاظ أتباعه على نهجه حتى اليوم. لينظر (أرمسترونغ، الذئب الأغبر مصطفى كمال الصادر عن دار الهلال ١٩٢٥).

عن المشاركة في نظام الحكم والسياسة، وترى القرار السياسي بيد من يقوم بالانقلابات، ويكتسب شرعية صورية من استفتاء تكون نتائجه معلومة مسبقاً.

وبما أن المنقلب يحسب أنه مصدر تحديد هوية الأمة، فإنه دعم قيام أحزاب ليس لها على الأرض رصيد، ومنع بطريقة أو بأخرى قيام أحزاب أو ممارسة أشخاص للسياسة والحكم في الوقت الذي تتعلق فيه أنظار الجموع بهؤلاء الممنوعين، وتهفو إليهم أفئدتهم.

والطامة التي لا تقل مصيبتها عما سبق أن هؤلاء المتنفذين الجدد تناسوا أن الأمة ليست الأفراد الذين يعيشون ضمن هذا القطر، بل مجموع الناس الذين يعيشون في كل الأقطار التي قسمها الاستعمار بعد سقوط دولة الخلافة العثمانية؛ وراح هؤلاء المتنفذون يمارسون السياسة على مبدأ: نفسي نفسي، وتغافلوا عن مبدأ: المسلمون أمة واحدة دون الناس[1]، ومبدأ: «مثل المسلمين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»[2].

ليقارن الواحد منا دولة هذا وضعها، بدولة تقوم على أساس فكري يجمع بين أفرادها، كحال دولة الإسلام عند ولادتها حين اجتمعت على فكرة هي التوحيد وتطبيق شرع الله..!

إن فرض الهوية الجديدة المتمثلة في التبعية للغرب، وفرض جهاز حكم لم يشرُف بقبول الأمة، ثم فرض هذا الجهاز على الأمة ما يراه مبقياً على سطوته

---

(١) البيهقي في سننه الكبرى عن عثمان: ٨/ ١٠٦، وسيرة ابن هشام: ٢/ ١١٠.

(٢) متفق عليه: البخاري عن النعمان بن بشير: الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، رقم: ٥٦٦٥، ٤/ ٢١٠٧، ومسلم عن النعمان: البر والصلة، باب تراحم المؤمنين، رقم: ٢٥٨٦، ص: ١١٣١.

وكرسيه. . ، كل هذا أدى إلى انفصام حاد ما بين الأمة وجهاز الحكم، فأنت ترى وجوه الناس لهم الكلمة في الشارع، وترى جهاز الحكم له السطوة في السياسة والقوة والجيش، وترى جهاز الحكم ينفرد بإبرام ما يضحك علماء القانون الدستوري في العالم حين يعلمون أنه أبرم بدون استشارة الأمة، وما اتفاقية السلام بين مصر والاحتلال الصهيوني، أو بين الأردن وبين الاحتلال الصهيوني إلا نموذج مما يتفطر له كبد الصديق، ويعربد له العدو بهجة[١].

ثم إن القرارات المنعزلة عن الأمة تكرس الهوية المغايرة، ولينظر حال مصر مثلاً، ما إن وقعت اتفاقية السلام حتى قاطع العرب والمسلمون مصر، فنظر جهاز الحكم فيها، ما الهوية التي تقتضيها هذه الفترة؟!!

الإسلام؟ لا، فهاهم الإسلاميون يتميزون غيظاً من هذه الاتفاقية، بالإضافة إلى أنهم نبض الشارع.

العروبة؟ لا أيضاً، فقد قاطع العرب مصر، ورفضوا وضع يدهم بيد الاحتلال.

إذاً فلتفرض على الأمة هوية ما سمعت بها من قبل، وهي ضمان مصالح الغرب في المنطقة، واستقدام السائحين منهم، وإعلاء أمر الفرعونية ومتاحفها، والمناداة بمصر وبمصر فقط، بدل المناداة بالعروبة أو بالإسلام، واستجداء الغرب كل عام ليقدم المساعدات. . الخ، والمواطنون ووجوههم من عملية اتخاذ القرار في بلدهم براء براء!!

إن دولاً هذه حالها، سيعمل جهاز الحكم المتنفذ فيها، ولاشك، على هدم

---

(١) والحال اليوم هو تبعية بعض البلاد العربية بإقامة مكتب أو سفارة لإسرائيل، من هذه الدول عُمان وموريتانيا، وقطر، واليمن، ومصر، والأردن، والبحرين، وكثير من الدول الإفريقية، وهي مسلمة بقيادة غير إسلامية.

التمثيل التقليدي للناس، الذي هو عبارة عن أهل الحل والعقد، وأعيان الناس، ليوجد تمثيلاً جديداً يحس بأن هويته والنعمة النازلة عليه ليس مصدرها العامة، بل جهاز الحكم، فيسعى لاسترضاء جهاز الحكم، ولا يسعى لضمان مصالح العامة، إلا بالقدر الذي يسمح به جهاز الحكم، مع أن المفترض أن ممثل العامة يتخذ من تحقيق مصالحهم غاية له عليا لا تدانيها غاية.

وما هي إلا فترة وجيزة من الزمن حتى تفككت الروابط الاجتماعية التقليدية التي ما فتئت ناظمة لعلاقات الناس منذ مئات السنين، وحل محلها ما ارتضاه جهاز الحكم؛ أما الأمثلة على هذا فكثيرة، ولنتأمل سبب منع كتابة اسم المواطن في بطاقته الشخصية بناء على انتمائه العشائري، حتى ليمر الشخص في مدينة كبيرة بجانب قريبه ويعامله، ويعلم اسمه، وهو لا يعلم أنه قريبه، ولنلاحظ تدخل جهاز الحكم في اختيار عمدة قرية صغيرة مثلاً، علماً بأن منصب العمدة ما فتىء يحوزه واحد من أعيان القرية، يصلح به بين الناس، ويحل مشاكلهم، ويضمن تعايشهم، حتى إنني سمعت من بعض أهل القرى في صعيد مصر مثلاً، أن طلاق فلانة من فلان، وزواج فلان بفلانة وتحديد دية فلان، وإصلاح الأمر بين عائلتي كذا وكذا. كل ما ذكر لا يتم إلا عن طريق هؤلاء الأعيان، ثم لننظر حال القرية هذه حين يُعيّن فلان عمدة، لأنه من الحزب الفلاني، أو يدعم آراء الحزب الفلاني!!

إن تفكك هذه الجماعات بفعل أجهزة الحكم الحديثة، يبقي الفرد في حال تبعية هلامية للدولة، فكل في هذه الحال يدعي وصلاً بليلى، لكن لا على أساس جهود يشهد لها الواقع، ولا على أساس مصالح متمثلة في جماعة لها تاريخ أو تجربة[1].

---

(١) يحسن في هذا السياق التنبيه إلى أن أكثر المنادين بفكرة المجتمع المدني اليوم، =

ثانياً ـ سبب اتجاه بعض أجهزة الحكم هذا النحو:

إن ما تقدم هو بعض فعل أجهزة الحكم التي أعقبت خروج الاستعمار من الدول الإسلامية، هذا بالإضافة إلى سيطرة أجهزة الحكم هذه على أمر الثقافة والفكر والجمعيات والنقابات وغيرها، ولا يخفى أن ما تقدم كله نتيجة عن أصل واحد هو اختلاف الهوية بين العامة ووجوههم من ناحية؛ وبين جهاز الحكم الجديد من ناحية أخرى.

لقد عملت أجهزة الحكم هذه على الاستبدال بالهوية الإسلامية المنزع، مشارب مختلفة يجمعها باعتبار من الاعتبارات التوجه العلماني المرتبط بالغرب وتجربته، ولم يكن السبب عداء هذه الأجهزة للإسلام، بل يقينهم أن هذا الدين يفرض على جهاز الحكم كما يفرض على كل مسلم، ضرورة تطبيق الشرع، سواء في علاقة الفرد بالفرد، أو في علاقة جهاز الحكم بالعامة، فالأوامر والنواهي آتية في الإسلام من خارج جهاز الحكم، وموجّهة إليه، في الوقت الذي يحاذر جهاز الحكم هذا كل الحذر أن تسلّط عليه أوامر خارجية، فقد اعتاد أن يكون هو مصدر الأمر والنهي، فكيف يقبل بهوية لم يصنعها هو؟!

= يقعون في فخ محاولة استبعاد ممثلي العامة التقليديين وعلى رأسهم أهل الحل والعقد، ووجوه الناس، فتراهم يكيلون النقد للقبيلة، والعائلة، والعشيرة، ورائدهم في ذلك بغضهم لكل قديم، وولعهم بكل جديد، بالإضافة إلى علمهم بأن هذا القديم التقليدي يمتلك ما لا يمتلكون من التأثير بين الناس، ومعلوم أن التأثير بين الناس، معيار في مجال فكرة المجتمع المدني. وكأن رموز الدعوة إلى المجتمع المدني يحسدون وجوه الناس التقليديين، ويتمنون لو أنهم يمتلكون ما يمتلكه هؤلاء، وذلك لغفلتهم أن هذه المكانة لا تحاز بالكلام، أو بعميق الفكر والتنطع، بل بالسعي لتحقيق مصالح العامة؛ والعامة هم خير من يصنف الناس: أيهم يسعى لمصلحتها، وأيهم يسعى لمصلحة نفسه على حسابها.

وأجهزة الحكم هذه إذ تدافع عن المشرب العلماني، وتدّعي تطبيق الديمقراطية الغربية، لا تفعل ذلك حباً بالغرب، أو إحساساً بجودة نظريته في الحكم والسياسة، بل لأن هذا الاتجاه يمنحها حرية في التصرف بشؤون الحكم، أكبر بكثير من الحرية التي تمنحها الشريعة الإسلامية لجهاز الحكم في الدولة الإسلامية؛ لأن أحكام الشرع منضبطة واضحة صادرة عن نص غير قابل للتغيير، في حين تصدر التصرفات السياسية في الغرب أو عند من يدعي تطبيق منهجه في الدول الإسلامية عن مصلحة تتغير كل يوم، فما أبعد ما بين النظرتين!

إن وضوح أحكام الشرع يتيح لكل شخص أن يعلم جواز فعل ما أو وجوبه أو حرمته، ومن ثَم يتيح لكل شخص أن يقيس أداء من توجّب عليه أداء عمل ما، ففي حال جهاز الحكم سيتمكن المواطن من قياس وتقييم أداء هذا الجهاز إذا كانت الهوية الإسلامية وما يتبعها من وجوب تطبيق أحكام الشرع معيار التقييم في الدولة، لثبات أحكام الشرع وإمكان نشره بسهولة ما بين الناس، بل هي منتشرة فعلاً، ويتناقلها الناس في كل ناد. وهذا هو غاية ما يحاذر منه جهاز الحكم الذي لا يلقي بالاً للأمة، وينهج بها النهج الغربي[1].

وليتساءل المنصف بعد كل ما تقدم، هل الأمة في غنىً عن الاتفاق على هوية تكون مصدراً لتصرفاتها؟

وما الهوية التي لم تتأثر، ولا تتأثر بمصالح فلان من الناس، أو بأفكار جماعة فلان، أو بآراء حزب فلان؟

وما الهوية التي نضمن أنها لن تتغير بمرور الأيام، ويضطر جهاز الحكم

---

(١) ليقارن مع مقال المستشار طارق البشري في جريدة الحياة، بتاريخ: ١٩/ ٧/ ٩٧، وعنوانه: حين قوضت الدولة المركزية المؤسسات التقليدية تراجعت إمكانات التطور الديمقراطي.

إلى هدم ما بُني على أساسها والبدء ببناء جديد؟

وما الهوية التي تضمن لمَّ شعث أكبر قدر من الناس اليوم في سائر الأقطار التي صنعها الاحتلال؟!

أسئلة كثيرة أخرى، لا أجد مجيباً عليها إلا القول: إنها للهوية الإسلامية، التي تجمع بين دفتيها فيما تجمع إيجابيات الوطنية، والعروبة، والإنسانية بآن معاً.

ثالثاً ـ استبدال بعض أجهزة الحكم بأهل الحل والعقد غيرهم سببه الهوية:

جاءت أجهزة الحكم التي أعقبت فترة الاستعمار بما سمي بالنخب، وأحلتهم محل أهل الحل والعقد، ولا ينكر أن أصحاب النفوذ بين الناس كانت فيهم سلبيات وإيجابيات، ولكن الاستبدال بهم لم يقض على السلبيات، وذهب بكثير من الإيجابيات التي كانت موجودة؛ لأن النخب الجديدة ليس لأكثرها ثقل بين الناس، فتقوت بمصدر إيجادها، وهو جهاز الحكم، وصار هدفهم تطبيق ما يُعزى به إليهم، لا السعي لضمان مصالح الناس، وسعوا ببالغ طاقتهم ليسترضوا من عيّنهم، ليرتقوا في سلم المناصب؛ ولهذا تجد أن هؤلاء جميعاً كانوا يفقدون ميزاتهم بعد أي انقلاب، لأنهم أقرب إلى كونهم أتباع جهاز الحكم من كونهم وجوهاً للناس، في حين تبقى لأعيان الناس صفتهم، تغير جهاز الحكم أم لم يتغير. فلنقارن هذا الوضع مع ما تقدم من اعتبار الإسلام بعد الهجرة لوجاهة الوجهاء، واتخاذها وسيلة لتحقيق الغاية التي أمر بها الشرع.

ولما أصرت بعض أجهزة الحكم في فترة ما بعد الاستعمار على الاستبدال بوجوه الناس الذين لا ينصاعون للهوية الجديدة، كان وجوه الناس هؤلاء ما بين خيارين: إما الثبات على سعيهم لرعاية مصالح الناس بناء على هوية الناس الإسلامية، أو الانصياع للهوية الجديدة، وحيازة المناصب، وترك ما تستدعيه

الهوية الراسخة بين الناس، وكان قرارهم هو القرار المنسجم مع هويتهم، فأُبعدوا وحل غيرهم محلهم، ومن هنا يلاحظ أن القرن الماضي «العشرون» غيَّر من العادات، والتقاليد، والقوانين، ووجوه الناس، ومعايير الوجاهة، وأمر الهوية، ما لا يتسنى تغييره في قرون، لكون التغيير خارجاً عن الجماعة، مفروضاً عليها، ولو ترك الناس وأمر مصالحهم لما وصل أمر الأمة إلى ما هي عليه اليوم، ولكن هيهات أن يدخل الاحتلال أرضاً، ثم يخرج منها دون أن يعلم أنه بخروجه محصّل ما لا يستطيع أن يحصّله إبان احتلاله، وهيهات أن يترك الأمر بعد خروجه لمن قاومه، فهو لا يترك الحكم والقيادة إلا لمن يعلم أنه سيكافح المقاومين للاحتلال كمكافحة الاحتلال لهم قبل خروجه، ولربما أكثر منه[1].

رابعاً ـ إجراءات تؤدي إلى تغيير أهل الحل والعقد:

ليس السبيل إلى الاستبدال بوجوه الناس المعبرين عن هوية العامة، إبعاد أشخاصهم، وإحلال غيرهم محلهم فحسب، بل ثمة سبيل آخر هو اتخاذ إجراءات تؤدي هذا الغرض. منها مثلاً ما جرى في سورية إبان حكم حسني الزعيم حين أصدر قراراً أتبع فيه الأوقاف للدولة وعزل ناظريها، فقطع بفعله مصدر خير كان يمد المحتاجين بخير لا يقدر قدره، لأن بذل ذوي البذل يؤثر على توجه الناس نحو هذا أو ذاك؛ ولأن طباع الناس مجبولة على حب من أحسن إليها.

ما كان يضير جهاز الحكم آنذاك لو أبقى على باب الخير هذا مفتوحاً؟! إن

---

(١) ونجد هذا في حال فلسطين اليوم، أرأيت كيف يتحدث الاحتلال، والولايات المتحدة الأمريكية، ومن ورائها الغرب، عن بديل علماني لياسر عرفات، لئلا يؤول الأمر لمن يؤيده الشعب بغالبيته، أقصد حركتي حماس والجهاد الإسلامي، ويدّعي الغرب في سبيل ذلك دعاوى أقلها أن هاتين الحركتين إرهابيتان؛ لأنهما تقاومان الاحتلال، وتبذلان أكثر مما يبذل غيرهما في سبيل طرد الاحتلال وتحقيق الهوية.

ما يضيره هو وجود مؤسسة غير تابعة لإشرافه المباشر؛ لأن هذا يتنافى مع قراره المتمثل بكونه مصدراً للشرعية، لا صادراً عنها!

ومن أمثلة الإجراءات التي تؤدي إلى تغيير أهل الحل والعقد تعيين رئيس الجمهورية لشيخ الأزهر في مصر، بدل أن يُنتخب عن طريق العلماء[1].

ومن ذلك تعيين ما يغلب على منصبه أن يكون ذا طابع اجتماعي كعمدة القرية مثلاً، أو تعيين ما يغلب على عمله أن يكون ذا طابع علمي كعمداء الكليات مثلاً. ومن ذلك التعيين بدون استشارة من يعيَّن عليهم، أو دون النظر في موافقتهم ولو بالمآل، كترفيع الرتب العسكرية في الجيوش مثلاً، وقد تقدم أنه كان يؤخذ بعين الاعتبار موافقة الجند على تعريف العرفاء في عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين.

ولقد كانت لهذه الإجراءات نتائج مؤثرة على قدرة البلاد بعامة، ولننظر اشتراك مجموع الأمة في الأحداث الجسام التي تحل في الدول التي تحس العامة أن جهاز الحكم فيها ممثل لهويتها، ثم لننظر هذا الاشتراك في الدول التي تتناقض فيها هويتا جهاز الحكم والعامة.

وفي حال كون الجيش في فترة وحدة الهوية ما بين الرعية والراعي مجموع الأمة، نجد أنه يعسر جداً أن ينكسر، فإن انكسر جيش ردفته الأمة بآخر، وهذا ما حدث أيام غزو المغول، فإذا قارنا هذه الحالة مع كون الجيش في بعض الدول غير ممثل للأمة، رأينا كيف تخر الدولة بكاملها عند انكسار جيشها النظامي، لأن الأمة لا تردفه.

---

(١) وكذلك الحال بالنسبة لتعيين المفتين في كثير من الدول الإسلامية، وقد يتجاوز التعيين الكفء إلى آخر غير ذي علم لا لشيء إلا لطاعته وقربه من جهاز الحكم.

بل لنتأمل في دلالات شيوع العبارات المفصحة عن الهوية في أوقات الأزمات، واضطرار من لم يعبر بها طوال حياته أن يستعملها لاستجلاب تأييد العامة[(١)].

ومن الإجراءات المؤثرة في تبديل أهل الحل والعقد اختيار طريقة انتخابية لاختيارهم دون أخرى، وإغلاق مراكز نشاط بعض الجماعات أو الأحزاب، أو مراكز إعلامها كالجرائد والمجلات، وإلغاء بعضها بالكلية، وغير ذلك[(٢)].

خامساً ـ الحل وسط المعمعة المتقدمة:

قال رسول الله ﷺ: «من شدد سلطانه بمعصية الله ـ عز وجل ـ أوهن الله كيده إلى يوم القيامة»[(٣)].

إن في هذا الحديث دلالة على طريق حل الوسواس القائم بين بعض أجهزة الحكم المتقوين بالغرب، وبعض وجوه الناس ذوي الهوية الإسلامية، إذ

---

(١) من الأمثلة على هذا حرب الخليج الثانية، واستعمال صدام حسين للتعبيرات الإسلامية، وكتابته: الله أكبر على قبعته العسكرية، وجمعه للعلماء لاستصدار فتوى تحرّم على دول الخليج الاستعانة بغير المسلم. الخ.

(٢) من ذلك: استفزاز أتباع هذه الحركات أو الأحزاب ليخرج بعضهم عن الانضباط، فيكون ذلك ذريعة لحل الجماعة أو الحزب، أو إغلاق مكاتبه، ومن ذلك تسريح عناصر الجيش ذات الأفكار الموالية لحزب أو جماعة، ولننظر مثلاً واقع تركيا، ولعبة السياسة ما بين الجيش الموالي للغرب، بدعوى الوفاء لمبادىء كمال أتاتورك، والمتعاون مع إسرائيل، وبين حزب الرفاه أو الفضيلة أو السعادة، ذي الميول الإسلامية، والمواقف التي يشهد لها.

(٣) رواه أحمد، وفيه ابن لهيعة، وحديثه حسن، وفيه ضعف، وبقية رجاله ثقات. الهيثمي، مجمع الزوائد: ٥/ ٤١٧، رقم: ٩١٧٤، كتاب الخلافة باب ١٥. ومسند أحمد: رقم: ٢٤٣٤٢، ٧/ ٨٩٩.

إن تقوي بعض أجهزة الحكم بالغرب إنما كان بسبب عدم التفاف الناس حولهم، فينبغي إقناع هذه الأجهزة التي لا تحارب الإسلام، ولا ترى فيه عدواً، وإنما لا تنقاد له لخشيتها من أن يؤول أمر الحكم إلى من يمثل هذا الدين بين الناس، ينبغي إقناعهم، بأن من يتخذ هذا الدين هوية له، يحوز من القوة، ما لا يستطيع الغرب أن يقدمه له، فهو يحوز التفاف الناس في قطره الصغير، وفي بقية الأقطار حوله، ويظفر قبل ذلك، وهذا هو الأهم، بتأييد الله، وتقويته، وهيهات أن يُغلب من كان الله معه، وهيهات أن ينتصر من كان الله عليه.

إن قول الشعوب لأجهزة حكمها: نريد أن نُحكم بالإسلام، لا يقابَل بالرفض من أجهزة الحكم التي لا تعادي الإسلام، ولكن قول بعض الجماعات: نريد أن نَحْكُم بالإسلام، سيُرد عليه بما يرد على من جاء ليستلب الحكم. ويقيني أن الجماعات التي تصر على أن تحكُم بالإسلام، ولا ترضى بمجرد أن تُحكم به، لا تسعى لتطبيق الشرع، وإنهاض الأمة، وإعادتها إلى هويتها، بقدر ما تسعى لتسلم السلطة، والانفراد بها، وهذه لا يجدر بها أن تتكلم باسم الإسلام، لأن غرضها الأول هو السلطة، لا إرضاء الله بتطبيق شرعه.

فإذا علمت أجهزة الحكم هذه أن الهوية الإسلامية قوة لها لا عليها، وأدركت مقدار تأييد الله ونصره لمن ينصره، وبطلان حيل الأعداء القائمة على إفساد ما بين شعوب هذه الأمم، وما بين قادتها، وتبينت أن قوة الغرب آتية من دوام هذا الصراع. . ، رضيت أن تتنافس على أرض محايدة، معيار السبق فيها السعي لتحقيق مصالح الأمة بناء على ما شرعه الله، كما يُستبعد فيها دور الغرب الذي علم المنصف أنه لا يألو هذه الأمة خبالاً.

إن إيصال هذه الرسالة إلى أجهزة الحكم هـذه، تحتاج إلى الدعوة، بكل

ما تحمله هذه الكلمة من معان، ووسائل، ومقاصد، وهذا ما أحسب أننا مقصرون فيه اليوم أيما تقصير؛ علماً بأن كلمة الدعوة هذه تتلخص فيها معاني المحافظة على الهوية الإسلامية، وتوسيعها لتشمل من لم يكن علم بها، أو أدرك ماهيتها، وهي ما توجه أمر الله عز وجل للمسلمين به، وهي في الوقت ذاته ما تكفَّل الله بضمان نتائجه في أي ميدان بُذلت فيه، ومن أهم هذه الميادين، ميدان السياسة ونظام الحكم، والله أعلم.

* * *

المبحث الثاني
المسؤولية السياسية لأهل الحل والعقد

إن أكثر وظائف أهل الحل والعقد أهمية إنما تظهر في الجانب السياسي، حتى ليخال من يقرأ كلام المتقدمين من العلماء أن لا وظيفة لأهل الحل والعقد إلا الوظيفة السياسية التي غالباً ما يحصرها المتقدمون في بيعة الإمام.

وسأدرس في هذا المبحث إن شاء الله مسؤوليات أهل الحل والعقد السياسية، وأهمها: البيعة والعزل والرقابة وإقرار القوانين. . .

*** المطلب الأول ـ بيعة أهل الحل والعقد لرئيس الدولة:**

يجمع العلماء الذين تعرضوا لموضوع أهل الحل والعقد أن هذه الجماعة هي من توكل إليها مهمة بيعة الإمام في الدولة الإسلامية، حتى إن بعض العلماء المعاصرين عد هذه الوظيفة الأمر الوحيد المطلوب منها، فأطلقوا على أهل الحل والعقد اسم: الهيئة الناخبة، أو أهل الشورى في اختيار الإمام.

وقد أفرد عدد ليس باليسير من الباحثين موضوع البيعة، أو تولية رئيس

الدولة، أو اختيار الإمام بالتصنيف[1]؛ ولهذا لن أتوسع في بيان هذه الوظيفة إلا بالقدر الذي يتعلق بموضوع هذا البحث: أهل الحل والعقد.

أولاً ـ البيعة عقد وكالة:

إن تولية رئيس الدولة أو تسلمه مهمة قيادة العامة، من أهم ما ينبغي بيان صفته؛ لأن هذه الصفة سيبنى عليها آثار عديدة، وستظهر من خلالها كيفية التعامل ما بين ولي الأمر وبين العامة، ومعيار هذا التعامل، ومؤيداته.

ينبغي التسليم بادىء ذي بدء بأن الإمامة أو الخلافة ليست خلافة عن الله؛ لأن الذي يُخلَف هو من يموت، أو يستقيل، أو يعتزل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وقد رفض أبو بكر رضي الله عنه مناداته بخليفة الله، وقال: أنا خليفة رسول الله ﷺ[2].

وقد سمى رسول الله ﷺ بيعة الإمام صفقة فقال: «من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع...»[3].

فالبيعة عقد وصفقة، طرفاه الإمام والناس، ويمثل الناسَ في هذا العقد أهل

---

(١) لينظر: أحمد عدوي، السياسة والحكم في الإسلام، قائمة ببلوغرافيا: ٣٧ ـ ٦٩، وفيه سرد لعناوين الكتب المتعلقة بالنظام السياسي والسلطة التنفيذية في الإسلام...

(٢) مسند أحمد: رقم: ٥٩، ورقم: ٦٤، ١/ ٩٢، ولينظر: تفسير القرطبي: ١٤/ ٣٥٥. الماوردي، الأحكام السلطانية: ٥٠، ولينظر تفسير العلماء لقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[البقرة: ٣٠]، ولقوله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾[ص: ٢٦]، ولقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾[الأنعام: ١٦٥]. ولينظر كتيب الشيخ عبد الرحمن حسن حبنكه الميداني، (لا يصح أن يقال: الإنسان خليفة عن الله في أرضه، فهي مقولة باطلة) من طباعة مؤسسة الريان، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

(٣) مسلم عن عبد الله بن عمرو: الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخليفة الأول فالأول، رقم: ١٨٤٤، ص: ٨٢٨.

الحل والعقد فيهم، ومضمون هذا العقد، أن يتولى الإمام أو رئيس الدولة تطبيق الشريعة بين الناس، وسياستهم على وفق أوامر هذه الشريعة، هذا هو الواجب على الطرف الأول، أما الواجب على الطرف الثاني، فهو السمع والطاعة للإمام في كل معروف يأمرهم به، وعدم السمع والطاعة إذا أمرهم بمنكر، وفاء لما تم الاتفاق عليه. ومعلوم أن الواجب على الإمام هو في الوقت ذاته حق للناس، وأن الواجب على الناس هو في الوقت ذاته حق للإمام. والأدلة على ما تقدم هي حديث عبادة بن الصامت في خبر البيعة، والأحاديث التي تأمر بالسمع والطاعة، والأحاديث التي تقصر الطاعة في المعروف.

إذن فالبيعة عقد، ثم إن هذا العقد عقد وكالة، فالوكيل فيه هو الإمام؛ لأن الناس يفوضون إليه وظيفة رعاية شؤونهم، والنظر فيها بما يحقق مصالحهم على وفق ما جاء به الشرع.

وليس هذا العقد دنيوياً محضاً، بل هو مأمور به شرعاً، وهذا ما نص عليه العلماء عند بيانهم لوجوب نصب الإمام شرعاً.

ولما كانت البيعة عقداً، والإمامة وكالة، كان لابد من مؤيد في هذا العقد، كشأن سائر العقود، والمؤيد الإيجابي فيه هو الثواب من الله تعالى لمن وفى بما عاهد عليه، سواء أكان الإمام أم الناس، والعقاب في الدنيا والآخرة لمن لم يف بما عاهد به.

فأما العقاب في الآخرة، فيقع على الإمام إن لم يطبق شرع الله، أو لم يرع مصالح الناس، ويقع على من لم يطع أمر الإمام إن كان أمره بالمعروف.

وأما العقاب في الدنيا، فما يقع على ولي الأمر من عزل أهل الحل والعقد له إن خرج عن مضمون عقد البيعـة، وما يقع من عقاب بواسطة الإمام على من

خرج عليه أو لم يسمع له.

وكون البيعة عقد وكالة هو ما تدل عليه أقوال العلماء:

يقول أبو يعلى: «فإن توقفوا ـ أي أهل الحل والعقد عن بيعة الإمام ـ أثموا؛ لأنه عقد ولا يتم إلا بعاقد، كالقضاء، لا يصير قاضياً حتى يولَّى، ولا يصير قاضياً وإن وجدت صفته، كذلك الإمامة»(١). ويتعرض أبو يعلى أيضاً لموضوع كون الإمام وكيلاً عن المسلمين عند بيانه لحكم عزل الإمام نفسه، فيقول: «ولأنه وكيل للمسلمين، وللوكيل عزل نفسه»(٢). ويقول القرطبي: «إن الإمام هو وكيل الأمة، ونائب عنها، ولما اتفق على أن الوكيل والحاكم [أي القاضي] وجميع من ناب عن غيره في شيء له أن يعزل نفسه، فالإمام يجب أن يكون مثله، والله أعلم»(٣).

وعليه تدل عبارات كثير من العلماء(٤).

وبناء على أن البيعة عقد، فإن الصحيح عند العلماء أن الإمامة لا تثبت لشخص إلا بعد هذا العقد، حتى ولو انفرد بشروط الإمامة؛ لأن العقد

---

(١) الأحكام السلطانية: ٢٦.

(٢) المعتمد في أصول الدين: ٢٤٠.

(٣) تفسير القرطبي: ١/ ٢٧٢، عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[البقرة: ٣٠].

(٤) من ذلك قول البهوتي: وتصرف الإمام على الناس بطريق الوكالة لهم، فهو وكيل المسلمين، ولا ينعزل الإمام بفسقه ولا بموت من بايعه؛ لأنه ليس وكيلاً عنه، بل عن المسلمين، كشاف القناع: ٦/ ١٦٠، ويلاحظ أن في هذا دلالة على تمثيل أهل الحل والعقد للعامة؛ لأنهم يعقدون البيعة في حق المسلمين، وباسمهم، ولينظر: الكمال بن أبي شريف، المسامرة شرح المسايرة: ٣٠٢، الكاساني، بدائع الصنائع: ٧/ ٦، الباقلاني، التمهيد: ١٨٤، ابن تيمية، السياسة الشرعية: ١٣ ـ ١٤.

لا يصح إلا بعاقد، وهم أهل الحل والعقد، كما لو انفرد واحد باستجماع شرائط القضاء، فإنه لا يصير قاضياً حتى يولّى، وهو ما عليه جمهور العلماء[١]. وهذا يدل على أن عقد الإمامة في الشريعة الإسلامية عقد حقيقي، وليس افتراضياً كما هو الحال في العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو، الذي يفترض قيام عقد بين الناس وجهاز الحكم مع عدم وقوع هذا العقد فعلاً.

إذن فالإمامة لا تنعقد إلا بعقد، ولا تثبت للإمام إلا بإيجاب وقبول ما بين الإمام ـ باعتبار ما سيكون ـ وبين أهل الحل والعقد ممثلي الأمة.

وقد أجمعت عبارات العلماء على أن أهل الحل والعقد هم الذين يعقدون البيعة للإمام، حتى إن كلمة: أهل الحل والعقد لا تكاد ترد عند العلماء إلا مشفوعة بقولهم: الذين يعقدون الإمامة[٢]، ولم يخالف في الاتفاق إلا الشيعة الذين يقولون بالنص طريقاً لتمييز الإمام.

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٧، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٦، والمعتمد في أصول الدين: ٢٣٨، القلقشندي، مآثر الإنافة: ١/ ٤٧، ولينظر: الباقلاني، تمهيد الأوائل: ٥٠.

(٢) لينظر: الباقلاني، تمهيد الأوائل: ٤٦٧، الجويني، غياث الأمم: ٥٤ ـ ٥٦، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٦، الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٣، ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: ٥٢، القلقشندي، مآثر الإنافة: ١/ ٤٢، الإيجي، المواقف: ٣/ ٥٨٩، البيهقي، شعب الإيمان: ٦/ ٩، ولينظر من كتب الفقهاء: الكمال بن أبي شريف، المسامرة شرح المسايرة: ٣٤٦، ابن نجيم، البحر الرائق: ٦/ ٢٩٩، حاشية ابن عابدين: ٢/ ٢٨٣، ٦/ ٤١٤، حاشية الدسوقي، ٤/ ٢٩٨، الشربيني، مغني المحتاج: ٤/ ١٣٠ ـ ١٣٢، النووي، الروضة: ٧/ ٢٦٢ ـ ٢٧٠، الرملي، نهاية المحتاج: ٧/ ٣٨٩ فما بعد، ابن حجر، تحفة المحتاج: ٩/ ٧٤، البهوتي، كشاف القناع: ٦/ ١٥٩، ابن مفلح، المبدع: ١٠/ ١٠، الموسوعة الفقهية الكويتية: ٧/ ١١٦ ـ ١١٧، ولينظر أيضاً: =

يقول النووي رحمه الله: «وأجمعوا على انعقاد الخلافة بعقد أهل الحل والعقد لإنسان إذا لم يستخلف الخليفة. . .»[1].

كيفية بيعة أهل الحل والعقد للإمام:

يعرض الماوردي وغيره لكيفية قيام أهل الحل والعقد ببيعة الإمام فيقول: «فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً، وأكملهم شروطاً، ومن يسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها، وانعقدت ببيعتهم له الإمامة، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته، والانقياد لطاعته، وإن امتنع من الإمامة ولم يُجب إليها لم يُجبر عليها؛ لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعُدل عنه إلى من سواه من مستحقيها»[2]. ويؤخذ من كلام الماوردي المتقدم ما يلي:

١ ـ إن أهل الحل والعقد ينبغي أن يجتمعوا لينظروا فيمن يبايعون، وبالتالي فلابد من تنظيم أمر هذا الاجتماع، وبيان مجلسه أو مكانه، وزمانه، والدعوة إليه. . ، كما لابد من تمييز سابق لأهل الحل والعقد، لأن من لم يتميز لا يمكن أن يجتمع.

= ابن عبد البر، التمهيد: ١/ ٤٥٥، تفسير ابن كثير: ١/ ٧٣، تفسير القرطبي: ١/ ٢٦٥ ـ ٢٦٩، وغيرها مما يأتي في هذا المطلب.

(١) شرح مسلم: ١٢/ ٢٠٥، ابن حجر، فتح الباري: ١٣/ ٢٠٨، الشوكاني، نيل الأوطار: ٦/ ١٦٦.

(٢) الأحكام السلطانية: ٣٥، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٦ ـ ٢٧، القلقشندي، مآثر الإنافة: ١/ ٣٩.

٢ ـ إن أهل الحل والعقد يتصفحون حال من يصلح للإمامة، ويراعون فيمن يختارون توافر شروط الإمامة فيه، وغلبة الظن أن الناس يطيعونه إن بويع، ولابد في ذلك كله من توافر صفتي العلم والرأي في أهل الحل والعقد، ليتمكنوا من تقديم من يصلح للإمامة.

٣ ـ إن أهل الحل والعقد يعرضون الإمامة على من وقع اختيارهم عليه، بأن يقدموا أول ركني العقد: الإيجاب، فإن رضي من وقع اختيارهم عليه، وأعلن ركن العقد الثاني: القبول، بايعوه، فإن تمت البيعة لزمت العامة، وإن رفض لم يُجبر وعدل عنه إلى من سواه.

ثم يعرض الماوردي الخيارات المتاحة أمام أهل الحل والعقد فيبين أنه إن تكافأ في شروط الإمامة اثنان قدم أسنهما، مع جواز تقديم أصغرهما، وأرى أن هذا الافتراض نظري؛ لأنه يبعد ألا تتوافر في أحد المرشحين صفة تعود بالمصلحة على الناس زيادة على ما في المرشح الآخر.

كما ينبه الماوردي إلى مراعاة ما يوجبه حكم الوقت، بأن يُقدَّم الأعلم عند الحاجة إليه، والأشجع عند الحاجة إليه.

وينتهي الماوردي إلى أن ما عليه جمهور العلماء والفقهاء أنه لا يقدح تنازع المرشحين في صلاحيتهم، والمقصود بالتنازع هنا ما يكون من الكلام، ويعرض طريقتين لحل هذا التنازع: القرعة بينهما! وبيعة أهل الحل والعقد من شاؤوا منهما[1]. ولا يخفى ما في طريقة القرعة من تنظير غير عملي، والواقع أن هذا التنظير هو ما وقع فيه الماوردي في عدة مواضع من بحثه، مما دفع الجويني

(١) الأحكام السلطانية: ٣٥ ـ ٣٦، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٧.

إلى انتقاده بأن كتابه مشتمل على نقل مقالات على جهل وعماية . . . [١].

وينيط الماوردي بأهل الحل والعقد عند بيعة الإمام كلاً من المهام التالية :

١ ـ عدم العدول عن الشخص الذي بايعوه ثم حدث بعده من هو أفضل منه[٢].

٢ ـ لزوم عقد البيعة لمن تميَّز بصفته؛ لأن إمامته لا تنعقد عند جمهور الفقهاء والمتكلمين إلا بالرضا والاختيار[٣].

٣ ـ نقل الماوردي عن قوم أن أهل الحل والعقد هم المخولون باختيار أحد الإمامين اللذين عقدت لهما البيعة في بلدين، فيجب عليهما دفع الإمامة كل منهما عن نفسه ليختار أهل الحل والعقد أحدهما أو غيرهما[٤].

٤ ـ استئناف عقد البيعة لأحد المبايَعين إن دام الاشتباه بينهما، ولم تقم بينة لأحدهما بتقدم بيعته على الآخر[٥].

٥ ـ يلزم أهل الاختيار الذين تقوم بهم الحجة، وببيعتهم تنعقد الخلافة أن يعرفوا الإمام بعينه واسمه، بالإضافة إلى معرفته بصفاته، في حين لا يلزم كافة الأمة إلا معرفته بصفاته[٦].

وسيأتي أن معيار انعقاد الإمامة هو الطاعة واستقرار الأمر، وأن هذا لابد فيه من بيعة أهل الحل والعقد، وأرى أن هذا المعيار كاف في بيان ولي الأمر

---

(١) غياث الأمم: ١٤٠ ـ ١٤٢.
(٢) الأحكام السلطانية: ٣٦ ـ ٣٧.
(٣) الموضع السابق.
(٤) المصدر السابق: ٣٧ ـ ٣٨.
(٥) الموضع السابق.
(٦) المصدر السابق: ٥٠، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٣٠.

سواء أكان الأفضل أم لم يكن، وسواء أعقدت البيعة لواحد أم أكثر، في وقت واحد أم كان أحدهما بعد الآخر، دام الاشتباه بينهما أم لم يدم، فالمعيار في الأمر كله بيعة من يستقر بهم الأمر من أهل الحل والعقد.

وينص أبو يعلى على ما يبايع أهل الحل والعقد به الإمام فيقول:

«وصفة العقد أن يقال: بايعناك على بيعة رضا، على إقامة العدل والإنصاف، والقيام بفروض الإمامة. ولا يحتاج مع ذلك إلى صفقة اليد»[1].

ويلاحظ أنه بيَّن في هذه الصيغة مضمون ما يبايَع عليه الإمام، وسيأتي أن الوفاء لهذا المضمون هو الأساس في رقابة أهل الحل والعقد على تصرفات ولي الأمر، التي ينبغي ألا تتجاوز هذا المضمون.

أما مبايعة أهل الحل والعقد الإمام باليد فلم يشترطه أبو يعلى، ولكن بعض الفقهاء اشترطها فيمن كان حاضراً من أهل الحل والعقد والشهرة، واشترط فيمن كان غائباً البيعة بالقول مع الإشهاد عليه، واكتفى فيمن لا يؤبه له ولا يُعرف أن يعتقد دخوله تحت طاعة الإمام، وأن يسمع ويطيع[2].

ولا تختلف طريقة البيعة اليوم كثيراً عما تقدم من تفصيلات، اللهم إلا في إناطة استقرار البيعة بالانتخاب العام، وسيأتي بيان هذا الموضوع إن شاء الله.

ويمكن أن تكون كيفية البيعة اليوم بأن يجتمع أهل الحل والعقد في مجلسهم ويتم ترشيح من يمنحه عدد معين من أهل الحل والعقد أصواتهم، فإذا ترشح أكثر من شخص، انتخب أهل الحل والعقد أحدهم، ويعد هذا المنتخَب رئيساً شرعياً، وتستقر له الولاية بمجرد بيعة أهل الحل والعقد، ولكن ينبغي أن

---

(١) الأحكام السلطانية: ٢٧، البهوتي، كشاف القناع: ٦/ ١٦٠.

(٢) لينظر: الحطاب، مواهب الجليل: ٦/ ٢٧٩، حاشية الدسوقي: ٤/ ٢٩٨.

يُعرَض المنتَخب على العامة ليدلوا بأصواتهم في بيعته عن طريق الاستفتاء. ويمكن لأهل الحل والعقد إن شاؤوا أن يرشحوا أكثر من شخص لتنتخب العامة منهم من تراه، إذ لا مانع منه شرعاً؛ لأن العامة هم الأصل الذي يمثله أهل الحل والعقد.

وينبغي ألا تحدد خيارات أهل الحل والعقد في اختيار من يصلح للولاية، وألا يُلزموا بمرشح معين عن طريق جهة ما، بل يترك لهم الخيار في تقديم من يرونه مناسباً.

أما تفصيلات نظر أهل الحل والعقد في صفات من ينبغي تقديمه أو اختياره ثم بيعته، وتشمل هذه الصفات سلامة الجسد، وغيرها، فمنوط بأهل الحل والعقد يرون فيه رأيهم بما يناسب الزمان والمكان، ولهذا اشتُرط توافر صفتي العلم والخبرة بما ينبغي أن يكون عليه الإمام في أهل الحل والعقد.

ثانياً ـ عدد أهل الحل والعقد:

يقصد بعدد أهل الحل والعقد هنا عدد من تتم بهم وظيفتهم، وقد بحث الفقهاء والمتكلمون هذا الموضوع عند بيانهم لما تستقر به بيعة الإمام، فاشترط بعضهم عدداً معيناً من أهل الحل والعقد لا تستقر الإمامة إلا بهم، ولم يشترطه آخرون.

ويمكن تعدية ما ينتهي إليه البحث في عدد أهل الحل والعقد إلى بقية وظائفهم التي يمكن أن تناط بهم بسبب تغير الأزمان.

يقول الأشعري مبيناً الاختلاف الواقع بين الإسلاميين في كم تنعقد الإمامة من رجل: «قال قائلون: تنعقد برجل واحد من أهل العلم والمعرفة والستر، وقال قائلون: لا تنعقد الإمامة بأقل من رجلين[1]، وقال قائلون: لا تنعقد بأقل

(١) وهو قول سليمان بن جرير الزيدي، وطائفة من المعتزلة، قالوا: لا يثبت ذلك، بأقل من شاهدين. لينظر: البغدادي، أصول الدين: ٢٨١.

من أربعة يعقدونها، وقال قائلون: لا تنعقد إلا بخمسة رجال يعقدونها، وقال قائلون: لا تنعقد إلا بجماعة لا يجوز عليهم أن يتواطؤوا على الكذب، ولا تلحقهم الظنة، وقال الأصم[١]: لا تنعقد إلا بإجماع المسلمين»[٢].

ويمكن بعد تتبع مذاهب العلماء في هذه المسألة تلخيص الأقوال الواردة في عدد من تنعقد بهم الإمامة في الأقوال الثلاثة الآتية:

ـ **القول الأول:** اشتراط إجماع أهل الحل والعقد لانعقاد الإمامة.

ـ **القول الثاني:** اشتراط عدد معين من أهل الحل والعقد لانعقاد الإمامة.

ـ **القول الثالث:** اشتراط معيار معين لانعقاد الإمامة.

أ ـ القول الأول ـ اشتراط الإجماع:

وهو قول الحنابلة وبعض المعتزلة، يقول أبو يعلى: فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد فلا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد قال أحمد..: الإمام الذي يجتمع [قول أهل الحل والعقد][٣] عليه، كلهم يقول: هذا إمام. وظاهر هذا أنها تنعقد بجماعتهم... وإنما اعتبر فيها قول جماعة أهل الحل والعقد أنه

---

(١) الأصم: أبو بكر، شيخ المعتزلة، كان ديناً وقوراً، صبوراً على الفقر منقبضاً عن الدولة، له تفسير، وكتاب: خلق القرآن، وغيرهما. توفي سنة: ٢٠١هـ (سير أعلام النبلاء: ٩/ ٤٠٢).

(٢) مقالات الإسلاميين: ٤٦٠، ولتنظر الأقوال في عدد من تنعقد بهم الإمامة عند: الجويني، غياث الأمم: ٦٨، الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٣ ـ ٣٤، القلقشندي، مآثر الإنافة: ١/ ٤٢ ـ ٤٤، ويورد القلقشندي ثمانية مذاهب هي اشتراط الإجماع، واشتراط أربعين، أو خمسة، أو أربعة، أو ثلاثة، أو اثنان أو واحد، أو من تيسر حضوره.

(٣) قال محمد حامد الفقي في تحقيقه لكتاب الأحكام السلطانية: ما بين القوسين كان بياضاً بالأصل.

الإمام؛ لأنه يجب الرجوع إليه، ولا يسوغ خلافه والعدول عنه كالإجماع، ثم ثبت أن الإجماع يعتبر في انعقاده جميع أهل الحل والعقد، كذلك عقد الإمامة[١]. ويدفع الماوردي هذا المذهب ببيعة أبي بكر رضي الله عنه؛ لأنها تمت باختيار من حضرها، ولم يُنتظر قدوم من كان غائباً عنها[٢]، كما يرد الجويني على مذهب القائلين باشتراط الإجماع لانعقاد الإمامة بأن الإمامة من الأمور الخطيرة التي لو أُخر النظر فيها لجر ذلك خللاً لا يستدرك، فلذلك استحال اشتراط الإجماع في عقدها[٣].

وأرى أنه ينبغي قبل تقييم ما ذهب إليه الإمام أحمد، تحقيق مناط كون الشخص من أهل الحل والعقد عنده؛ لأنه إذا كان مقصوده بأهل الحل والعقد: كل من تتأثر البيعة بمخالفته إن لم يبايع، وليس أي من له نوع حل وعقد، إذا كان هذا مقصوده فإنه يتفق مع ما يأتي من قول جمهور العلماء بأن استقرار الأمر وانتظامه هو المعيار في موضوع عدد أهل الحل والعقد.

ويظهر لي أن هذا فعلاً ما أراده الإمام أحمد، فساغ أن يشترط إجماع أهل الحل والعقد الذين لا ينتظم الأمر بتخلف أحدهم، وقد يكون في اعتبار الإمام أحمد للغلبة، وقوله في الإمام يخرج عليه من يطلب الملك، فيكون مع هذا قوم ومع هذا قوم: تكون الجمعة مع من غلب[٤]، دليلاً على

(١) الأحكام السلطانية: ٢٦، البهوتي، كشاف القناع: ٦/ ١٦٠.

(٢) الأحكام السلطانية: ٣٣، القلقشندي، مآثر الإنافة: ١/ ٤٢.

(٣) غياث الأمم: ٦٨، ولينظر في عدم اشتراط الإجماع لانعقاد الإمامة: الباقلاني، التمهيد: ٤٦٧، الإيجي، المواقف: ٣/ ٥٨٩، الآمدي، غاية المرام في علم الكلام: ١/ ٣٨١، البيهقي، شعب الإيمان: ٦/ ٩، الطبري، الرياض النضرة: ٢/ ٢١٧، ابن حجر، فتح الباري: ٧/ ٤٩٣.

(٤) أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٦.

قول الإمام أحمد بأن معيار انعقاد الإمامة هو انتظام الأمر، سواء أكان الانعقاد بإجماع من لا ينتظم الأمر إلا بإجماعهم، أم بغلبة شخص على الناس بشوكته وقوته، والله أعلم.

ب ـ القول الثاني ـ اشتراط عدد معين:

يشتمل هذا القول على عدة مذاهب، اشترط كل منها عدداً معيناً من أهل الحل والعقد لا تنعقد الإمامة إلا به.

يعرض القلقشندي[١] هذه المذاهب، ودليل كل منها على ما ذهب إليه، يقول: وفيمن تنعقد به البيعة منهم سبعة مذاهب:

ـ **أحدها**: . . . [ما تقدم من اشتراط الإجماع].

ـ **الثاني**: أن أقل من تنعقد به أربعون لا دونهم؛ لأن عقد الإمامة فوق عقد الجمعة، ولا تنعقد بأقل من أربعين[٢].

ـ **الثالث**: أقل من تنعقد به خمسة يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة[٣]؛ لأن بيعة أبي بكر رضي الله عنه انعقدت بخمسة[٤]. . ، ثم تابعهم

---

(١) القلقشندي: (٧٥٦ ـ ٨٢١هـ = ١٣٥٥ ـ ١٤١٨) أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي ثم القاهري، المؤرخ الأديب البحاثة، ولد في قلقشندة قرب القاهرة، وهو من دار علم، وفي أبنائه وأجداده علماء أجلاء، توفي بالقاهرة. من مصنفاته: صبح الأعشى، ونهاية الأرب في معرفة أنساب العرب. (الأعلام: ١/ ١٧١، الضوء اللامع: ٢/ ٨ ـ ٩).

(٢) لينظر: الجويني، غياث الأمم: ٦٨، الشربيني، مغني المحتاج: ٤/ ١٣٠.

(٣) لينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٣ ـ ٣٤، الكمال بن أبي شريف، المسامرة شرح المسايرة: ٣٤٦، نقله عن المعتزلة.

(٤) وهم: عمر، وأبو عبيدة، وأسيد بن حضير، وبشير بن سعد، وسالم مولى أبي حذيفة، وهم أول من بايع.

الناس على ذلك، وقد جعلها عمر رضي الله عنه شورى في ستة نفر، تنعقد لأحدهم برضا الخمسة، قال الماوردي[١]: وهذا قول أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة.

- **الرابع**: تنعقد بأربعة؛ لأن الشهادة في الزنا تقوم بأربعة فكذلك الإمامة. [يقصد أن الشهود في الزنا أعلى عدد البينات، فناسب أن يعدى العدد للإمامة، لأنها من أعلى الأمور][٢].

- **الخامس**: تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين الآخرين، ليكونوا حاكماً وشاهدين، كما يصح عقد بولي وشاهدين[٣].

- **السادس**: تنعقد باثنين؛ لأن رتبة الخلافة لا تنقص عن رتبة الحكومات، والحاكم لا يلزم أحد الخصمين حق صاحبه إلا بشهادة عدلين، فكذلك لا يلزَمُ الناسَ الانقيادُ لقول الإمام إلا بعدلين[٤].

- **السابع**: تنعقد بواحد[٥]، لما روي أن العباس[٦] رضي الله عنه قال لعلي كرم الله وجهه: امدد يدك أبايعك، فيقول الناس عم الرسول ﷺ بايع ابن أخيه، فلا

---

(١) الأحكام السلطانية: ٣٤.

(٢) لينظر: الجويني، غياث الأمم: ٦٨.

(٣) لينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٤.

(٤) لينظر: الجويني، غياث الأمم: ٦٨، البغدادي، أصول الدين: ٢٨١، نقله عن سليمان بن جرير الزيدي، وطائفة من المعتزلة.

(٥) لينظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين: ٤٦٠، الباقلاني، تمهيد الأوائل: ٤٦٧، الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٤، الجويني، غياث الأمم: ٦٩، الإيجي، المواقف: ٣/ ٥٨٩، البغدادي، أصول الدين: ٢٨١.

(٦) العباس بن عبد المطلب بن هاشم، أبو الفضل، من أكابر قريش في الجاهلية والإسلام، عم النبي ﷺ، وجد الخلفاء العباسيين، كانت له السقاية والعمارة. =

يختلف فيه اثنان[١]، وقد قيل: إن بيعة الصديق رضي الله عنه انعقدت ببيعة عمر وحده، ولأنه حكَمٌ وحكم الواحد نافذ[٢].

ويعلق الإمام الجويني على ما تقدم من اشتراط عدم مخصوص بأن هذه المسالك من أضعف طرق الأشباه، وأنها أدون فنون المقاييس في الشرع ـ يقصد قياس الشبه ـ ويقول: إنه لا يرى الحكم بها في مواقع الظنون، فكيف بمنصب الإمامة[٣]!

وأرى أن ثمة سبباً آخر دفع بعض أصحاب الأقوال المتقدمة إلى ما ذهبوا إليه، هو اتخاذهم تطبيق الخلفاء الراشدين، وفعل الصحابة في بيعة الخلفاء، دليلاً شرعياً ملزماً، وقد تقدم في تمهيد هذا البحث الرد عليه.

ج ـ القول الثالث ـ اشتراط معيار معين:

إذا تبين تعذر إجماع أهل الحل والعقد على بيعة الإمام، وتبين ألا دليل على اشتراط عدد معين تنعقد به الإمامة، لزم المصير إلى إيجاد معيار تنعقد البيعة بتوافره، وهذا المعيار هو ذاته ما أقيم أهل الحل والعقد من أجله، إذ المقصود بإناطة البيعة بهم انتظام أمر الناس، وتبعيتهم، ورضاهم، فكذلك معيار استقرار البيعة، هو مبايعة من ينتظم بهم أمر الناس، ويتبعونهم، ويرضونهم؛ ولهذا عدل أكثر الفقهاء والمتكلمين عن اشتراط عدد معين، واشترطوا بيعة من يسارع الناس

= توفي سنة: ٣٢هـ. (سير أعلام النبلاء: ٢/ ٧٨، الأعلام: ٣/ ٢٦٣).

(١) قول العباس: القلقشندي، مآثر الإنافة: ١/ ٤٤، تاريخ اليعقوبي: ٢/ ١٢٦، في خبر سقيفة بني ساعدة وبيعة أبي بكر. ولم أجده فيما عداهما من كتب السنة وكتب التاريخ.

(٢) مآثر الإنافة: ١/ ٤٢ ـ ٤٤.

(٣) غياث الأمم: ٦٩.

إلى بيعة الإمام إن بايعوا، وسواء بعد هذا أكان هؤلاء الذين يسارع الناس للبيعة إن بايعوا جماعة كثيرة العدد، أم قليلة العدد، اثنين أو ثلاثة، أو حتى واحداً، مع كون هذا الاحتمال بعيداً ونادر الوقوع.

ويُعد الجويني رحمه الله من أوائل من جلّى هذا المعنى، ثم زاد تلميذه الغزالي الأمر بياناً، ثم جاء من بعدهما من أكد عليه، وبخاصة ابن تيمية.

ويبين الجويني أن عمر لما بايع أبا بكر رضي الله عنهما لو ثار ثائرون ولم يرضوا تلك البيعة، لما كان ثمة متعلَّق في أن الإمامة تستقل ببيعة واحد أو اثنين أو أربعة فصاعداً، ولكن بيعة عمر تتابعت الأيدي عليها، واتسعت الطاعة، وانقادت الجماعة، فالمعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار، تحصل بهم شوكة ظاهرة، بحيث لو فُرض ثوران خلاف لما غلب على الظن أن يُصطلم أتباع الإمام، فإذا تأكدت البيعة بالعدَدَ والعُدَد. . ، فإذ ذاك تثبت الإمامة، وتستقر.

ثم يفترض الإمام الجويني أن رجلاً واحداً مرموقاً، كثير الأتباع والأشياع، مطاعاً في قومه، بايع، فإن بيعته تنعقد بها الإمامة؛ لأن منعته تفيد شوكة ظاهرة، وقد يبايع رجال لا تفيد مبايعتهم شوكة، فلا تستقر الإمامة بهذه البيعة.

ثم يصرح الجويني بأن ما ذهب إليه ليس احتكاماً بعدد، ولا تعلقاً بأن بيعة الواحد كافية[1]. ويمكن بعد هذا البيان الواضح إدراك مقدار التجوز الذي وقع فيه بعض العلماء حين اقتصروا على القول بأن الجويني قال بانعقاد الإمامة بواحد[2]، كما يمكن إدراك مقدار التسرع الذي جر بعض المعاصرين إلى انتقاد

(١) المصدر السابق: ٦٩ ـ ٧٢، ولينظر، الغزالي، فضائح الباطنية، ١٧٧، ابن تيمية، منهاج السنة النبوية: ١/ ١٤١ ـ ١٤٣.

(٢) لينظر: تفسير ابن كثير: ١/ ٧٣، تفسير القرطبي: ١/ ٢٦٩.

القائلين من المتقدمين بانعقاد البيعة بواحد مطاع، والتشنيع عليهم، والتشدق بالمناداة بتطبيق مبدأ الشورى، دون تكلف عناء البحث عن كيفية تطبيقها، أو فهم ما صدقات تطبيق هذا المبدأ(١).

وقد ذهب جمهور العلماء إلى ما تقدم من كلام الجويني، إما تصريحاً أو ضمناً؛ فقد اشترط الحنفية بيعة من تُعتبر بيعته من أهل الحل والعقد، ولم يشترطوا أن يبايعوا جميعاً، ولا أن يبايع عدد محدود منهم، بل اكتفوا ببيعة جماعة دون عدد مخصوص(٢). ونصوا على أنه تكفي مبايعة واحدة(٣).

وقال الشافعية: واختُلف في عدد المبايع، والأصح: لا يتعين عدد، بل المعتبر بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم؛ لأن الأمر ينتظم بهم، ويتبعهم سائر الناس، ولا يشترط اتفاق أهل الحل والعقد من سائر الأقطار البعيدة، ولا يشترط عدد، بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته(٤).

---

(١) ولينظر: د. محمد سعيد رمضان البوطي، خصائص الشورى ومقوماتها، ضمن الشورى في الإسلام: ٢/ ٥٦٢، وقوله: «يتولى اختيار الخليفة من نعلم أنه يعبر عن رأي الأمة، غير أن العدد إذا كان من وسائل تحقق هذا العلم أو تقويته، فهو متعين، لا لذاته، ولكن لأنه السبيل الذي لابد منه لمعرفة أن أهل الاختيار يعبرون عن رأي الأمة ورضاها». وقوله في الدافع الذي حدا بالعلماء إلى القول بأن الواحد المطاع كاف في انعقاد البيعة. «إنهم فرضوا التصور البعيد، تجسيداً للفكرة، ومبالغة في التركيز عليها، فقالوا: لو أن فرداً واحداً. الخ».

(٢) الكمال بن أبي شريف، المسامرة شرح المسايرة: ٣٤٦، حاشية ابن عابدين: ٢/ ٢٨٣، ٦/ ٤١٤.

(٣) ابن نجيم، البحر الرائق: ٦/ ٢٩٩.

(٤) الشربيني، مغني المحتاج: ٤/ ١٣٠، ولينظر: النووي، الروضة: ١٠/ ٤٢، =

وقال المالكية: فإن عقدها واحد من أهل الحل والعقد، فذلك ثابت، ويلزم الغير فعله، خلافاً لبعض الناس حيث قال: لا تنعقد إلا بجماعة من أهل الحل والعقد، ودليلنا أن عمر رضي الله عنه عقد البيعة لأبي بكر، ولم ينكر أحد من الصحابة، ولأنه عقد فلا يفتقر إلى عدد يعقدونه، كسائر العقود[1].

هذا عند فقهاء المذاهب الثلاثة: الحنفية، والشافعية، والمالكية، وهو أيضاً ما ذهب إليه الجمهور من علماء نظام الحكم الإسلامي، وعلماء المتكلمين من أهل السنة[2]. وفي مقدمتهم الإمام الأشعري[3].

= الشربيني، الإقناع: ٢/ ٥٤٩، الرملي، نهاية المحتاج: ٧/ ٤١١، وعبارته: (ويكفي بيعة واحد انحصر الحل والعقد فيه، وإن لم يكن مجتهداً)، ابن حجر، تحفة المحتاج: ٩/ ٧٤ فما بعد.

(١) تفسير القرطبي ١/ ٢٦٩، ولينظر: حاشية الدسوقي: ٤/ ٢٩٨.

(٢) لينظر إضافة لما تقدم من مصادر نظام الحكم الإسلامي: ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: ٥١، التفتازاني، شرح المقاصد: ٥/ ٢٣٣، القلقشندي، مآثر الإنافة: ١/ ٥٢، الإيجي، المواقف: ٣/ ٥٨٩، البيهقي، شعب الإيمان: ٦/ ٩، الآمدي، غاية المرام في علم الكلام: ١/ ٣٨١.

(٣) ليقارن مع ما مال إليه الدكتور محمد رأفت عثمان من أن الأشعري يرى أن الإمامة تنعقد لو عقدها واحد بشرط أن يكون ذلك العاقد عالماً مجتهداً ورعاً، حتى لو وجد غيره من أهل الحل والعقد الذين استوفوا هذه الشروط، فيكتفى عند الأشعري بواحد من جماعة، ولو لم يشترك معه أحد من باقي الذين توافرت فيهم الشروط المطلوبة.

وقد عد الدكتور عثمان قول الأشعري مخالفاً لقول الشافعية الذين اشترطوا أن يكون الحل والعقد منحصراً في هذا الواحد. (رياسة الدولة في الفقه الإسلامي: ٢٦٨ ـ ٢٦٩).

ولا أرى داعياً لهذا القول بالاختلاف، لما تقدم من بيان، ولأن تلامذة الأشعري ومن بعدهم ممن أخذ عنه أكدوا على اشتراطه كون الواحد مطاعاً، غاية ما في الأمر أن بيان سبب الانعقاد بواحد، لم ينقل عن الأشعري، ونقل عمن بعده كالجويني والغزالي. =

هل الأكثرية معيار؟

إذن فمعيار انعقاد بيعة الإمام، أو نفاذ ما سواها من وظائف أهل الحل والعقد كالعزل مثلاً، هو صدور القرار عن جماعة تقوم بهم شوكة وقدرة، ويتبعهم الناس.

وقد دأبت مجالس الشعب أو الأمة حديثاً على اشتراط أغلبية معينة، نسبية أو مطلقة، فيما يناط بالمجلس من وظائف، فيشترط لإقرار قانون جديد نسبة محددة، ولعزل رئيس الدولة، أو لإقرار المعاهدات أو تعديل الدستور نسب أخرى[1]، وأرى أنه مهما بحث المرء عن معيار دائم تنفذ به قرارات أهل الحل والعقد، فلن يجد طلبته في تحديد صارم لنسبة معينة؛ لأن قدرات الأشخاص ضمن مجلس أهل الحل والعقد مختلفة، ومقدار تبعية الناس لهم ليست متساوية، فيكون النص على نسب محددة هو من قبيل الإجراءات الزمانية والمكانية التابعة للمصلحة، ولا مانع منها شرعاً، ولكنها ليست معايير دائمة، بل المعيار هو الاستقرار الواقعي الناتج عن إقرار نسبة منهم.

وإنما يظهر صدق كون المعيار هو الاستقرار وتبعية الناس عند الاختلاف، حينئذٍ تجد أنه ربما لا يستقر الأمر لما أقره الأكثرية، وربما يستقر بنسبة لا تشكل

= ولينظر في موضوع عدد أهل الحل والعقد بعامة: رشيد رضا، الخلافة: ٢٠ ـ ٢١، د. الريس، النظريات السياسية الإسلامية: ٢٢٥، د. مصطفى كمال وصفي، النظام الدستوري في الإسلام: ٩٠ ـ ٩٣، د. محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة: ٢٦٣، د. إسماعيل البدوي، تولية رئيس الدولة: ٩٩ ـ ١١١، د. فؤاد النادي، طرق اختيار الخليفة: ١٧١ ـ ١٩٦، د. محمد سعيد رمضان البوطي، خصائص الشورى ومقوماتها، منشور ضمن أبحاث: الشورى في الإسلام: ٢/ ٥٥٨.

(١) لينظر مثلاً: المواد: ٦٢، ٧٢، ٩١، ٩٨، ١١١ الفقرة الثالثة، ١٤٥، ١٤٩، من الدستور السوري.

أغلبية ولكنها ذات شوكة وقدرة تستتبع رضا الناس وطاعتهم.

وقد عبر بعض العلماء عند بيانهم لما تستقر به البيعة بتعبير: الأكثر من أهل الحل والعقد، أو الأكثر من الخلق.

جاء في كتاب المسامرة: قال الغزالي: فإن وُلِّي عدد...، فالإمام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق، والمخالف باغ يجب رده إلى الانقياد إلى الحق. وكلام غيره من أهل السنة مقتضاه اعتبار السبق فقط، فإذا بايع الأقل ذا أهلية أولاً، فالثاني يجب رده، والإمام هو الأول[1].

ولا أرى تناقضاً ما بين كلام الجمهور وكلام الغزالي؛ لأن الغزالي يجري هنا على ما بيَّنه من أن الإمامة تنعقد بالشوكة والقدرة، والأكثر غالباً ما يكون معياراً للقدرة، فيحمل كلامه على عدم استقرار الأمر لمن سوى هذا الذي بايعه الأكثر[2]، بينما يحمل قول الجمهور باعتبار السبق، على استقرار البيعة للأول ثم طروء بيعة لآخر ولو كان أفضل، فإن الإمامة تبقى منعقدة للأول، ويعتبر السبق.

ويحمل كلام الغزالي هنا على ما يحمل عليه كلام من عبر بالأكثر معياراً لانعقاد الإمامة[3]. ولما كانت الجماعة المشتملة على الأكثر مظنة لتوافر القدرة والشوكة، قال ابن عمر رضي الله عنهما ـ وقوله يمكن أن يعد قاعدة في هذا

---

(١) الكمال بن أبي شريف، المسامرة شرح المسايرة: ٣٤٥، ولينظر تأويل ابن أبي شريف لكلام الغزالي.

(٢) وهذا يذكّر بكلام الإمام أحمد، إذ يقول في رواية أبي الحارث في الإمام يخرج عليه من يطلب الملك فيكون مع هذا قوم، ومع هذا قوم: تكون الجمعة مع من غلب، واحتج بأن ابن عمر صلى بأهل المدينة في زمن الحرة، وقال: نحن مع من غلب. أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٦.

(٣) لينظر مثلاً: الصفي الهندي، التسعينية، المسألة السادسة والثمانون: ١٥٢.

السياق ـ قال: والله ما كنت لأعطي بيعتي في فرقة، ولا أمنعها من جماعة، وذلك حين بعثوا إليه لما بويع ابن الزبير، فمد ابن عمر يده وهي ترعد، وقال هذه القولة. وكان عبد الله بن عمر في تلك المدة امتنع أن يبايع لابن الزبير أو لعبد الملك، . . . إلى أن قتل ابن الزبير، وانتظم الملك كله لعبد الملك، فبايع له حينئذٍ[1].

هل يشترط الإشهاد على بيعة أهل الحل والعقد؟

فرَّع بعض العلماء على مسألة استقرار البيعة بواحد مطاع مسألة أخرى هي اشتراط الإشهاد على البيعة[2]، واستدلوا بأنها لا تنعقد سراً، ثم إن منهم من اشترط شاهدين، ومنهم من اشترط أن يشهد الأمر أقوام يقع بحضورهم الإشاعة والنشر، ويعلق الجويني على هذا الاتجاه بأنه لا يُنتهى فيه إلى حد القطع، وأنه يمكن حمل اشتراطه على خشية النزاع إذا تم عقدان أحدهما بالسر، والثاني جهراً، ولأن الشرع ندب إلى الإشهاد على البيوع[3].

وينص النووي على أن اشتراط الشهود هو في حال كون العاقد واحداً فيقول: الأصح لا يشترط إن كان العاقدون جمعاً، وإن كان واحداً اشترط الإشهاد[4].

وقد أورد الحنفية اشتراط الإشهاد على البيعة في سياق الكلام عن الاكتفاء ببيعة واحد من العلماء المشهورين[5].

وقد تقدم بيان أن انعقاد الإمامة بواحد مطاع أمر نادر، وأن سبب الانعقاد

---

(١) ابن حجر، فتح الباري، رقم: ٧٢٠٣: ١٣/ ٢٠٧.

(٢) وممن ذهب إلى ذلك الباقلاني، نقل ذلك عنه الجويني، غياث الأمم: ٧٣.

(٣) المصدر السابق: ٧٤ ـ ٧٥.

(٤) الروضة: ١٠/ ٤٢، الشربيني، مغني المحتاج: ٤/ ١٣٠.

(٥) الكمال بن أبي شريف، المسامرة شرح المسايرة: ٣٤٦.

لو تم الأمر ببيعة واحد هو طاعة الناس لا عقد هذا الواحد، فلا يحسن التوسع في بحث اشتراط شهادة الشهود؛ لأنه أمر نظري يبعد جداً أن يكون له مصداق واقعي، وسواء أشهد الشهود أم لم يشهدوا فإن معيار انعقاد الإمامة هو رضا الناس واقعاً ببيعة من تمت بيعته.

هل تشترط موافقة الأقاليم على البيعة؟

بحث العلماء موضوع اشتراط مشاركة أهل الحل والعقد في أقاليم الدولة البعيدة عن بلد

الإمام أو العاصمة، وإنما دعاهم إلى بحثه واقع زمانهم الذي كان يعسر فيه أن يجتمع أهل الحل والعقد من كافة الأقاليم ليبايعوا معاً الإمام.

وقد نقل الماوردي اشتراط بعض العلماء موافقة أهل الحل والعقد في الأقاليم لانعقاد البيعة، يقول: قالت طائفة: لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد، ليكون الرضاء به عاماً، والتسليم لإمامته إجماعاً[1]. وهذا الذي نقله هو قول الحنابلة، وقد تقدم أنهم يشترطون الإجماع لانعقاد البيعة[2].

ولكن أكثر العلماء لا يشترطون اتفاق أهل الحل والعقد في سائر البلاد والأصقاع، بل يلزمون هؤلاء بالموافقة والمتابعة إذا وصلهم خبر البيعة وكانت بلادهم بعيدة[3].

ويظهر عدم الاشتراط هذا من تعبير العلماء بكلمة: من يتيسر حضورهم

(١) الأحكام السلطانية: ٣٣.

(٢) لينظر: أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٦.

(٣) لينظر: النووي، الروضة: ١٠/ ٤٢، الشربيني، مغني المحتاج: ٤/ ١٣٠، الآمدي، غاية المرام في علم الكلام: ١/ ٣٨١.

ببلد الإمام، عند بيانهم موضوع: من يعقد البيعة للإمام[١]، ولكنهم يؤكدون أنه ليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدم بها عليه، وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متولياً لعقد الإمامة عرفاً لا شرعاً، لسبوق علمهم بموته، ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده[٢].

وقد أحوج الأقدمين إلى عدم اشتراط موافقة أهل الحل والعقد في الأقاليم أن انتشار خبر وفاة الخليفة مع عدم انتشار اسم من حل محله وتسلم الخلافة، قد يؤدي إلى فتن وعدم انتظام للأمر في البلاد البعيدة، فكان أهل بلد الإمام غالباً ما يعقدون البيعة بمجرد وفاة الخليفة، ولا ينتظرون قدوم من في الأقاليم من أهل الحل والعقد.

وهذا لا يتعارض مع اشتراط بيعة من يستقر بهم الأمر للإمام؛ لأن أهل الحل والعقد غالباً ما يكون جلهم قاطنين في بلد الإمام، وفي هذا يقول علي رضي الله عنه: ولعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتى تحضرها عامة الناس، فما إلى ذلك من سبيل، ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع، ولا للغائب أن يختار[٣].

إن عدم اشتراط مشاركة أهل الحل والعقد في الأقاليم البعيدة في بيعة الإمام إنما دعت إليه ظروف الزمان آنذاك، فكان لابد من معالجة الأمر بواقعية، إذ من غير المقبول انتظار أشهر حتى يجتمع وجوه الناس من كل الأصقاع.

---

(١) لينظر مثلاً: ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: ٥٢.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣١.

(٣) نهج البلاغة: الكتاب ٦، إلى معاوية، ص: ٨٥، والخطبة: ١٧٣، في رسول الله ﷺ، ومن هو جدير بأن يكون للخلافة. ولم أجده في نهج البلاغة بتحقيق د. صبري إبراهيم السيد.

ولما كان من المعلوم أنه لا ينكر تغير الأحكام المبنية على المصلحة ومراعاة الزمان أو المكان، بتغير الأزمان، أو بتغير المصلحة، فإن مشاركة من لا تستقر البيعة أو غيرها من وظائف أهل الحل والعقد إلا بهم يغدو مشروطاً إذا تهيأت الظروف التي تمكنهم من الحضور والمشاركة في اتخاذ القرار، وهذا ما عليه حالنا اليوم، مع سهولة أساليب المواصلات وتوافرها، وازدياد وسائل الاتصال التي تيسر إيصال رأي من كان بعيداً ولو لم يحضر بشخصه.

وليس ثمة تناقض بين اشتراط مشاركة من تتيسر مشاركته من أهل الحل والعقد في الأقاليم البعيدة اليوم، وبين ما تقدم من أن معيار انعقاد الإمامة مبايعة من تقوم بهم القدرة؛ لأن تيسر مشاركة أهل الحل والعقد الممثلين للأقاليم، ثم الإصرار على عدم اعتبارهم في البيعة، يظهر عدم تحقق ما أنيط به انعقاد الإمامة، وهو بيعة من تقوم بهم القدرة ممن يتيسر حضوره، وقد تيسر حضور هؤلاء، فوجب اعتبارهم.

غير أن اشتراط مشاركة أهل الحل والعقد في الأقاليم، لا يعني اشتراط بيعة جميع أهل الحل والعقد لانعقاد الإمامة، وإنما المعيار ـ كما تقدم ـ حصول القدرة والكفاية بمن بايع ممن يتيسر حضورهم.

وينبغي التذكير بأن ما في كلام الفقهاء من عدم اشتراط مشاركة أهل الحل والعقد في الأقاليم البعيدة لا يخرق المعيار المتقدم من أن البيعة إنما تنعقد بموافقة من تقوم بهم الشوكة والقدرة من أهل الحل والعقد، ولو افترض غياب من تقوم بهم الشوكة عن بلد الإمام وعَقْدُ من لا قدرة لهم الإمامة لشخص، وعدم موافقة من كان غائباً من أهل القدرة، فإن هذه البيعة لا تعد منعقدة لعدم اتفاق من تقوم بهم الكفاية والقدرة عليها.

ثالثاً ـ بيعة العامة:

تتفق كلمة العلماء على أن المعتبر في انعقاد بيعة الإمام هو صدور هذه البيعة عن أهل الحل والعقد لا عن العامة، بل يمكنني التعبير بأنهم أجمعوا على ذلك، إذ لم أجد في كل ما اطلعت عليه من مصادر أياً من العلماء أو الفقهاء المتقدمين ينيط انعقاد البيعة بانتخاب العامة للإمام، بل تراهم جميعاً يؤكدون أن أهل الحل والعقد هم من يتولى هذا العقد.

ويشهد لهذا كلام فقهاء المذاهب الأربعة وغيرهم، الذين نصوا على أن الإمامة تنعقد ببيعة أهل الحل والعقد، والذين نصوا على أنه لا يشترط اتفاق أهل الحل والعقد من سائر الأقطار، بل تنعقد الإمامة بمن تيسر اجتماعهم منهم[١]، حتى إن بعض المصنفين يبالغ في استبعاد من عدا أهل الحل والعقد فيقول:

«ويثبت نصب الإمام.. من بيعة أهل الحل والعقد.. ولا نظر لمن عدا هؤلاء؛ لأنهم كالهوام!»[٢].

وقد دلت بعض أقوال الخلفاء الراشدين على عدم اعتبار من سوى أهل الحل والعقد، فقد قال عمر رضي الله عنه: «فالناس تبع لمن قام بهذا الأمر، ما اجتمعوا عليه ورضوا به لزم الناس وكانوا فيه تبعاً لهم، ومن قام بهذا الأمر تبع لأولي رأيهم، ما رأوا لهم ورضوا به لهم»[٣].

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٢/ ٢٨٣، ٦/ ٤١٤، حاشية الدسوقي: ٤/ ٢٩٨، تفسير القرطبي: ١/ ٢٧٢، الشربيني، مغني المحتاج: ٤/ ١٣٠، ويقول الشوكاني: والحاصل أن المعتبر هو وقع البيعة له من أهل الحل والعقد، فإنها هي الأمر الذي يجب بعده الطاعة، ويثبت به الولاية، وتحرم معه المخالفة، وقد قامت على ذلك الأدلة وثبتت به الحجة، السيل الجرار: ٤/ ٥١١.

(٢) البهوتي، كشاف القناع: ٦/ ١٥٩.

(٣) قول عمر تقدم، ص: ٨٣.

أي يلزم العامة أن يتبعوا رأي ممثليهم أهل الحل والعقد إذا اجتمع هؤلاء على أمر، وأبدوا رضاهم به. وقال علي رضي الله عنه: «ولعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتى تحضرها عامة الناس فما إلى ذلك سبيل، ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع، ولا للغائب أن يختار»[1].

أي أن اشتراط مشاركة العامة في البيعة أمر متعذر، فيناط أمر عقد الإمامة بأهل هذا الشأن، الذين هم أهل الحل والعقد.

وقال علي رضي الله عنه لمن جاء يبايعه من عامة الناس بعد مقتل عثمان رضي الله عنه: «إن هذا الأمر ليس لكم، إنه لأهل بدر، أين طلحة والزبير وسعد؟»[2].

وسعد؟»[2].

فقد رفض رضي الله عنه أن يبايعه من لا حل لهم ولا عقد، وأصر على أن تكون بيعته عن طريق فضلاء الصحابة.

وقد يتساءل البعض: أوليس أمر المسلمين بينهم شورى، والإمارة بخاصة لا تكون إلا عن مشورة، فلماذا لا تعتبر بيعة العامة بديلاً عن بيعة أهل الحل والعقد؟

يمكن تلخيص أسباب إناطة العلماء البيعة بأهل الحل والعقد من خلال ما يأتي:

١ ـ إن بيعة أهل الحل والعقد معيار لرضا الناس بهذا المبايَع؛ لأن أهل الحل والعقد هم وجوه الناس، وممثلوهم، ويبعد جداً ـ واقعياً ومنطقياً ـ أن يختار أهل الحل والعقد إماماً، أو أن يقروا أمراً ثم ترفضه العامة.

٢ ـ إن اجتماع العامة على إبرام ما أنيط بأهل الحل والعقد من مسؤوليات أمر متعذر، لأن إبرام الأمر يحتاج إلى اجتماع ومداولة واتخاذ قرار، ومن الواضح أن العامة تتعذر عليها هذه الأمور.

---

(١) نهج البلاغة: الكتاب ٦، والخطبة: ١٧٣، تقدم.

(٢) قول علي: لم أجده بهذا اللفظ، ولينظر ما في معناه عند الطبري في تاريخه: ٢/ ٦٦٩.

٣ ـ على الرغم من تغير الزمان ما بين عهد الراشدين الذي تمت فيه بيعتهم وما بين زماننا، إلا أن الحاجة ما تزال، وستبقى ماسة لتمثيل العامة من خلال أفراد يتكلمون باسمهم، وينوبون عنهم، وخير دليل على ما أقول توافق جميع دول العالم على ضرورة وجود مجلس للشعب أو للأمة يتكلم باسم مواطني الدولة. أما إذا أصر البعض على انتخاب رئيس الدولة عن طريق العامة، وأن يفسح لهم المجال للاختيار من متعددين، فينبغي على من ينحو هذا النحو أن يبقى ثابتاً على مبدأ شورى العامة وأن يشترطها في كل ما يناط بمجالس الشعب اليوم من اختصاصات، ومعلوم أن هذا متعذر جداً.

٤ ـ إن كون أهل الحل والعقد من وجوه الناس يغلب على الظن معه عنايتهم بشؤون الناس العامة، وبالتالي صاروا أصحاب الاختصاص والعلم في هذا الشأن، فناسب أن تناط بهم الوظائف التي هم أعلم الناس بها، ومنها بيعة الإمام، لخبرتهم غالباً بسيَر المرشحين لهذا المنصب، وبأعمالهم السابقة، وبمن يناسب الحال الذي تتم فيه البيعة من المرشحين، ومن يتوقع منه أن يبلي في سياسة الناس خير البلاء.

والواقع أن الناس مازالوا متفاوتين في إدراك أمر سياسة الناس، وقد كان هذا ما دعا عمر رضي الله عنه إلى عدم الخطبة في الناس الذين جمعهم الموسم، فقد أراد أن يبين لهم أمر الشورى في اختيار الخليفة، ولكن عبد الرحمن بن عوف، قال له: يا أمير المؤمنين، لا تفعل، فإن الموسم يجمع رعاع الناس وغوغاءهم، وإنهم هم الذين يغلبون على قربك حين تقوم في الناس، فأنا أخشى أن تقوم، فتقول مقالة يطير بها أولئك عند كل مُطِير، وأن لا يعوها، وأن لا يضعوها على مواضعها، فأمهل حتى تقدَم المدينة، فإنها دار الهجرة والسنة، فتخلُص بأهل الفقه وأشراف الناس، فتقول ما قلت متمكناً، فيعي أهل العلم مقالتك، ويضعوها على مواضعها. قال: فقال عمر: أما والله إن

شاء الله لأقومن بذلك أول مقام أقومه بالمدينة. .»[١].

٥ ـ إن التطور الذي يشهده عصرنا بتسارع ملحوظ، وبخاصة في وسائل الإعلام لا يغير من واقع الحاجة إلى تمثيل أهل الحل والعقد للناس؛ لأن وسائل الإعلام وإن سهلت انتقال المعلومات المتعلقة بالمرشحين إلى عامة الناس، إلا أن هذه المعلومات كثيراً ما تكون على خلاف الحقيقة، وكثيراً ما تقود وسائل الإعلام العامة حيث شاءت، ولا أدل عليه من الاختلاف الجذري الذي توضحه استطلاعات الرأي بين العامة، ما بين فترتين متقاربتين، مما يُظهر حجم قدرة وسائل الإعلام وغيرها على التأثير في رأي العامة. وقد تقدم أن قادة جماعات الضغط في الولايات المتحدة الأمريكية يشملون رؤساء الشركات الإعلامية المختلفة، وشركات استطلاع الرأي، فأنى للعامة الفكاك من سطوة هذه الوسائل[٢]؟

إذن فبيعة أهل الحل والعقد مناط لانعقاد الإمامة، ولكن لابدّ من أن تتبع

---

(١) أخرجه البخاري، عن ابن عباس: المحاربين، باب رجم الحبلى في الزنا إذا أحصنت، رقم: ٦٤٤٢، ٤/ ٢٣٤٦.

(٢) إن أحدنا ليشعر بتأثير وسائل الإعلام عليه في أكثر المجالات التي يعد نفسه مختصاً فيها، فيرى أنه يستعمل من المصطلحات الدخيلة ما يطرق سمعه دون اختيار منه، مع أن هذه المصطلحات لا تمت بصلة إلى معارفنا وقضايانا، بل إن بعض المصطلحات ما أوجدت إلا لتحل محل أخرى أصيلة نستعملها، فمصطلح: الشرق الأوسط مثلاً يراد به طمس مصطلح: العالم الإسلامي، أو العربي؛ لأن كلمة: الشرق الأوسط ما استعملت إلا لإدخال إسرائيل ضمن جغرافيا المنطقة التي ظل اسمها: قلب العالم الإسلامي، لقرون طويلة، وعلى هذا فقس عشرات، بل مئات المصطلحات التي يلهج بها أبناء جلدتنا عن غفلة أو عن قصد. إن هذا الواقع يستدعي جهوداً إسلامية في مجال الإعلام لإيصال المعلومات النقية إلى أذن العامة، لئلا يقعوا نهباً للمصطلحات والمعلومات التي تهدر بها صباح مساء إذاعتا لندن وواشنطن وما شاكلهما من أبواق لا تألو المسلمين وإسلامهم خبالاً.

هذه البيعةَ بيعةٌ أخرى هي بيعة عامة الناس للإمام الذي عقد له أهل الحل والعقد الإمامة، ليظهر صدق كون أهل الحل والعقد متبوعين ووجوهاً. والمنطقي أن العامة لن ترفض ما رضيه المتبوعون فيها، بل ستسارع إلى بيعة هذا الإمام والاجتماع عليه.

وقد يخطر بالبال افتراض عدم موافقة العامة على بيعة من عقد له أهل الحل والعقد البيعة، فما المصير عندئذ؟ إن التسليم بكون أهل الحل والعقد متبوعين من الناس، ثم افتراض ما تقدم ينطوي على تناقض داخلي في هذه القضية، ولكن رفض العامة للبيعة إن حدث، فإنه دليل على أن من عقد البيعة أولاً ليس بأهل للحل والعقد بين الناس، وهذا لا يعود بالنقض على القاعدة القاضية بأن هذه الجماعة هي مناط انعقاد الإمامة، بل يؤكد وجوب البحث عن أهل الحل والعقد الجديرين بهذا الاسم، وأرى في ضوء التنظيم الحديث أن يُحلّ المجلس المنتخَب من الناس إن بايع لشخص ثم رفض العامة المتمتعون بكامل الحرية هذه البيعة.

ويمكن التعبير عن هذا الرأي بعبارة تبيِّن الحكم في حالتي الانتخاب الطبيعي والانتخاب الفعلي بما يأتي:

ـ إذا كان الواقع الاجتماعي هو الذي يفرز من يسمون: «أهل الحل والعقد»، فإن إمامة الإمام تستقر بمبايعتهم له، ولكن يجب إتباعها ببيعة عامة الناس، لضمان موافقتهم، وضمان كون الإفراز الاجتماعي لأهل الحل والعقد معبراً عن إرادة العامة.

ـ أما إذا تحققت صفة «أهل الحل والعقد» عن طريق انتخاب العامة لهم، كما أقترح، فإن إمامة الإمام تستقر ببيعة أهل الحل والعقد؛ لأنهم وكلاء عن الأمة بموجب عقد الوكالة الذي تم عن طريق انتخابهم لهم، ولا يجب أن تتبع هذه البيعةَ بيعةٌ أخرى من العامة، وإنما يستحسن ذلك لتأكيد بيعة ممثليهم.

إن هذه الطريقة في البيعة: عقد أهل الحل والعقد الإمامة ثم بيعة الناس

هي ما تمت به بيعة الخلفاء الراشدين، فقد عقدها أهل الحل والعقد لكل منهم، ثم تمت بيعة عامة لكل منهم أيضاً[1]. وهذه الطريقة هي خير ما يحقق مقاصد الشرع في نظام الحكم الإسلامي. ولكن أهل الحل والعقد إذا رأوا إناطة اختيار الإمام بالعامة الذين هم بمنزلة الأصيل، وأهل الحل والعقد بمنزلة الوكيل أو الممثل، فقدم أهل الحل والعقد مرشحَين أو أكثر ليختار العامة الإمام منهم، فليس ثمة مانع شرعي منه، ولكن الطريقة التي سار عليها الصحابة في تولية الخلفاء الراشدين أسلم فيما أرى، وأدعى لاستقرار أمر الإمامة؛ لأن الشريعة تهتم بالغايات والغاية هنا هي تمييز الإمام، أما الركون إلى ما تعارفه الناس من وجوب إشراك العامة، وإناطة انعقاد البيعة بهم، فليس في الشرع ما يشهد لوجوبه.

ويحسن أن أذكّر بنقطة لا أحسبها تخفى بعدما تقدم، هي أن عدم اعتبار العلماء لمن لا يؤبه به، أو للعوام، أو من سوى أهل الحل والعقد، ليس معناه

---

(١) لينظر في بيعة أبي بكر الخاصة ثم العامة: البخاري، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف، رقم: ٧٢١٩، ١٣/ ٢١٨، ابن هشام، السيرة النبوية: ٤/ ٣١١، تاريخ الطبري: ٣/ ٢١٠، ٢٢٢، ابن كثير، البداية والنهاية: ٦/ ٢٢٥، الذهبي، تاريخ الإسلام، عهد الخلفاء الراشدين: ١٢، تاريخ ابن خلدون: ٢/ ٤٨٩، أبو حاتم البستي، السيرة النبوية وأخبار الخلفاء: ٤٢٣، الشهرستاني، الملل والنحل: ١/ ٢٤، ابن الأثير، الكامل في التاريخ: ٢/ ١٩٤.

ولينظر في استشارة أبي بكر في العهد لعمر رضي الله عنهما، ثم بيعة الناس له: تاريخ الطبري: ٢/ ٤٢٨، ابن الأثير، الكامل في التاريخ: ٢/ ٢٧٢، أبو حاتم البستي، السيرة النبوية: ٤٥٤ ـ ٤٦٠.

ولينظر في بيعة عثمان رضي الله عنه من أهل الحل والعقد والعامة: تاريخ الطبري: ٤/ ٢٢٧، ابن كثير، البداية والنهاية: ٧/ ١١٨.

ولينظر في بيعة العامة لعلي رضي الله عنه: تاريخ الطبري: ٤/ ٤٢٧، فما بعد، ابن كثير، البداية والنهاية: ٧/ ١٨٢، ابن الأثير، الكامل في التاريخ: ٣/ ٨١.

عدم اعتبارهم للعامة بأجمعهم؛ لأن العامة ورضاهم مناط لصفة الحل والعقد، وتوافر هذه الصفة مهم فيمن يعقد الإمامة من وجوه الناس، وقد تقدم كلام الجويني والغزالي وابن تيمية في الموضوع، فيُراد بمن لا يؤبه به: الأفراد الذين قد يعترضون على بيعة الإمام، وهم لا وجاهة لهم، ولا يتبعهم العامة[1].

هل يقع إثم عدم إقامة الإمام على العامة؟

لما كانت الإمامة مقصودة لانتظام أمر الناس وتحقيق مصالحهم كانوا مدعوين شرعاً للعمل على إقامتها، ولكن اشتراك جميع أفراد الأمة في هذه الإقامة مباشرةً أمر متعذر، كالشأن في كل واجب كفائي، ومن هنا اعتبر تمثيل أهل الحل والعقد، ليقوموا بما لا يتيسر لكل فرد.

فإذا أقيم أهل الحل والعقد فإن الخطاب يتوجه إليهم في إقامة الوظائف المنوطة بهذا المنصب، وبالتالي فإن تبعة التقصير فيه تلحق بهم وحدهم، قال الماوردي: «فإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية، كالجهاد وطلب العلم، فإذا قام بها من هو من أهلها سقط، وإن لم يقم بها أحد حَرِج[2] من الناس فريقان: أحدهما: أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة، والثاني: أهل

---

(١) ليقارن مع قول الأستاذ ظافر القاسمي: إن إناطة العقد بأهل الحل والعقد أمر اجتهادي، ليس مستنداً إلى نص صريح قاطع، ولهذا لا يمكن أن يلغي المبدأ الأصلي الذي جاء به القرآن الكريم في وصف المؤمنين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[الشورى: ٣٨]، فإذا ما شاء المجتمع الإسلامي العدول عن مبدأ أهل الحل والعقد في اختيار الخليفة إلى مبدأ الانتخاب العام المباشر، كما وقع في بيعة أبي بكر فليس في الشريعة ما يمنع ذلك بل على العكس فيها ما يؤيده. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ: ٢٣٤. علماً بأن إناطة عقد الإمامة بأهل الحل والعقد داخلة في تطبيق المؤمنين للأمر بالشورى، وعلماً بأن بيعة أبي بكر إنما استقرت ببيعة الخاصة في السقيفة وتأكدت بيعة العامة في المسجد.

(٢) يلاحظ أن معظم من نقل هذا النص وقع في تحريف هذه الكلمة، ورسمها: (خرج) بدل: (حرج).

الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم[1]».

وإنما رُفع الحرج عمن عدا أهل الحل والعقد المطالَبين ببيعة الإمام، وأهل الإمامة المطالَبين بالتقدم لشغر هذا المنصب، لأن وقوع الحرج انعكاس عن توجه الخطاب، ومن لم يتوجه إليه التكليف ببيعة الإمام لم تلحقه تبعة التقصير إن وقع.

ويحسن التذكير هنا بما تقدم من أن العامة تأثم إن لم يبايَع الإمام، وكان سبب عدم البيعة عدم إقامة أهل الحل والعقد الذين أنيط بالعامة واجب إقامتهم أو انتخابهم؛ لأن من لم يكن قادراً على إقامة فرض الكفاية، وأمكنه إقامة من يقوم بفرض الكفاية، ثم لم يفعل، لحقه إثم عدم إقامة هذا القادر؛ ولحاق الإثم انعكاس عن توجه الخطاب كما تقدم.

رابعاً ـ أهل الحل والعقد واستيلاء المتغلب دون بيعة:

بحث العلماء موضوع تغلب صاحب قوة وقهر على منصب الإمامة، وتوليه هذا المنصب بغير بيعة أهل الحل والعقد، وقد أجمعوا على عد هذا المتغلب إماماً للضرورة، ورتبوا عليه وجوب طاعته، ولكنهم اشترطوا استقرار الأمر له، وإسكاته كل مقاومة مؤثرة قامت عليه أثناء تغلبه، ويعلل العلماء مذهبهم هذا بالضرورة الملجئة إلى إقراره، لكي تنتظم أمور مصالح الناس بعد أن فشلت كل محاولات دفع المتغلب عن المنصب، واستقر الأمر له.

ومذهب العلماء التغاضي عن توافر شروط الإمامة في المتغلب اللهم إلا

---

(١) الأحكام السلطانية: ٣٠، القلقشندي، مآثر الإنافة: ١/ ٣٠ أيضاً، وقد استبدل بكلمة: (حرج) المتقدمة: (أثم)، عندما نقل كلام الماوردي.

اشتراط الإسلام، فإن الكافر لا يُقَر بحال.

يقول ابن حجر مبيناً مذهب العلماء في موضوع التغلب: «وقد أجمع العلماء على وجوب طاعة السلطان المتغلب، والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في الطاعة من حقن الدماء وتسكين الدهماء، وحجتهم الأحاديث الآمرة بالصبر على الإمام . . ، ولم يستثنوا من منع الخروج إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصراح، فلا تجوز طاعته، بل تجب مجاهدته لمن قدر عليه»(١).

ويؤكد العلماء أن إقرار الاستيلاء على الإمامة بالقوة استثناء من الأصل الذي هو عدم انعقاد الإمامة إلا بالتقليد، بل يعبرون بأن القول بانعقاد الإمامة بالاستيلاء بالقوة مثله كمثل القول بجواز أكل لحم الميتة للمضطر. ويقضي تعليل انعقاد الإمامة للمتغلب بالضرورة بوجوب السعي في إصلاح الأحوال حتى يكمل في الناس ما لابد لهم منه، من أمور الولاية والإدارة، كما يجب على المعسر السعي في وفاء دينه، وإن كان في الحال لا يُطلب منه إلا ما يقدر عليه، وكما يجب الاستعداد للجهاد بإعداد القوة ورباط الخيل في وقت سقوطه

---

(١) فتح الباري: ١٣/ ٨، النووي، شرح مسلم: ١٢/ ٤٧٦، ولتنظر: حاشية ابن عابدين: ٢/ ٢٨٣، ٦/ ٤١٤، حاشية الدسوقي: ٤/ ٢٩٨، الشيخ عليش، شرح منح الجليل: ٩/ ١٩٦، الشربيني، مغني المحتاج: ٤/ ١٣٢، الرملي، نهاية المحتاج: ٧/ ٣٨٩، الهيثمي، تحفة المحتاج: ٩/ ٧٤، النووي: الروضة: ٧/ ٢٦٢ ـ ٢٧٠، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٦، البهوتي، كشاف القناع: ٦/ ١٥٩، شرح منتهى الإرادات: ٣/ ٣٨١، د. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته: ٦/ ٦٨٢، ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: ٥٥، القلقشندي، مآثر الإنافة: ١/ ٥٨، ولينظر للوقوف على تفاصيل بحث التغلب في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية: بلال صفي الدين، البغي في الشريعة الإسلامية والقوانين المعاصرة: ٢٢ ـ ٤١.

للعجز، فإن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب[١].

وتقع مهمة العمل على حفظ ما يمكن حفظه، وتقديم أخف المفسدتين، ودفع أشدهما، ورعاية مصالح الناس، واتخاذ ما يمكن اتخاذه من قرار، على عاتق أهل الحل والعقد، بدءاً بدعوتهم الأمة لنصرة ولي الأمر المبايع الذي خرج عليه من يحاول التغلب، ومروراً بإعلانهم المُظِهر لانعزال ولي الأمر هذا واستقرار الأمر للمتغلب، ودعوتهم الناس لبيعة هذا المتغلب إن وجدوا مصلحة في البيعة، مع ما يشوب هذه الدعوة من تأثر بقوة المتغلب وشوكته، وانتهاءً بقرارهم عزل المتغلب إن وجدوا بعد مدة من تسلمه المنصب أن في مقدورهم عزله من غير فتنة أكبر من فتنة بقائه.

وأرى أن لأهل الحل والعقد إن وجدوا القدرة على عزله أن يعزلوه ولو لم يكن ظالماً؛ لأن توليه من غير بيعة يعد بحد ذاته سبباً يحق لهم العزل بناء عليه، وبناء على زوال حال الضرورة التي أوجبت طاعته أول الأمر، فالضرورة تقدر بقدرها، وتنتهي أحكامها التي ترتبت عليها بانتهاء الضرورة ذاتها.

ويتسق مذهب العلماء في إقرار غلبة المتغلب مع ما تقدم من إناطة انعقاد البيعة بطاعة من تقوم بهم شوكة وقدرة، ومع كلام الجويني والغزالي وابن تيمية رحمهم الله في الموضوع، مع إدراك التفاوت في مشروعية كل منهما، كما يتسق الحكم مع ما عليه نظام الحكم الإسلامي من واقعية معتبرة إلى جانب المشروعية.

ولم يدرك بعض الكتاب المعاصرين الذين تتملكهم المثالية والخيال، ولا يلقون بالاً لقابلية ما يصدر عنهم من أقوال وكتابات للتطبيق على أرض الواقع، لم يدركوا مذهب العلماء في أمر التغلب، والعلة التي عللوا بها

(١) لينظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية: ٢١.

مذهبهم، فترى هؤلاء المعاصرين يصرون على أن المتغلب لا تستقر له الولاية، فإذا ناقشتهم وسألتهم عن البديل أمام غلبة المتغلب وقهر كل مقاومة ضده، أصموا آذانهم، وكرروا كلامهم بأنه غير شرعي وكفى.

إن من السهل انتقاد مذاهب الآخرين، ولكن الصعوبة تظهر عندما يُطالَب المنتقِد بإيجاد البديل، كما أن من السهل على أي فرد أن يهدم بناءً بدعوى أن فيه بعض الخلل، فإذا طالبته بأن يبني آخر خيراً منه لم يملك إذ ذاك إلا القول بأن مهمته تنحصر في هدم ما يرى أنه بحاجة إلى هدم، وأما البناء فلا خبرة له فيه، ومعلوم أن هذا العمل لا يصدر عن شخص يدرك المصالح والمفاسد وابتناء الشريعة بعامة، ونظام الحكم الإسلامي بخاصة عليها.

بل إن بعض المعاصرين يتبع كلام المستشرقين في أن الفقهاء هم من شرّع سلطة المتغلبين، تزلفاً لهم، وطمعاً بما في أيديهم. .[1].

ويردّ أحد العلماء المتقدمين على هؤلاء قبل أن يظهروا بزمن، فيقول مبيناً ما يقع فيه الفقهاء من حرج مع الملوك، بسبب قولهم باستقرار ولاية المتغلب: «وبمقتضى ذلك ـ أي بمقتضى القول بانعزال الأول بالغلبة عليه ـ وقع الفقهاء في زماننا هذا مع الملوك في الأمر الخطير، حيث لم يفهموا عنهم مقاصد الشريعة، وذلك أنهم إذا أثبتوا ولاية الأول بالاستيلاء بالقهر دعاهم ذلك إلى أن يقولوا: إن الخارج عليه باغ واجب القتال، فإذا غَلَب الثاني حكموا ببطلان ولاية الأول وصحة ولاية الثاني، ودعاهم ذلك إلى عكس القضية الأولى، فقالوا إن الخارج عليه باغ واجب القتال، فيظن أولئك أن حكمهم بذلك إنما هو محاباة لصاحب

---

(١) لينظر للاطلاع على أقوال المستشرقين في ذلك: د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية: ٣٤٤.

الوقت القائم بالأمر، من غير فهم المقصد الذي ألجأهم لذلك»[١].

فهل نال الفقهاء من جراء سعيهم لدفع المفسدة عن الرعية حظوة الملوك، أم وقعوا معهم في الحرج؟ !وهل يُقنع الكلام المتقدم من ينتقد الفقهاء لمذهبهم في التغلب، أم تراه يصر على مثاليته، ولو سُفك في سبيلها الدم بدون مقابل، أو لحقت بالأمة مفاسد وضُيعت لها مصالح مع أنه كان بالإمكان تفادي المفاسد، ومنح الأمة فسحة تتخذ خلالها من الأسباب مما يؤدي إلى الفرج وزوال حال الضرورة؟!

إن من يشنع على الفقهاء مذهبهم في قبول ولاية المتغلب للضرورة، يدلل على أنه لم يستوعب كلامهم في هذا الموضوع؛ فالفقهاء اشترطوا للقول بإمامة المتغلب، إضافة إلى كونه مسلماً، أن تستنفد الأمة قدراتها في مقاومة تغلبه، وأن يحقق قبول الأمة لولايته درء فتنة أكبر من فتنة التغلب.

وقد عبّر الفقهاء عن ولاية المتغلب بأنها: ولاية الضرورة، أو إمامة الضرورة؛ وبالتالي، لا يثبت للمتغلب من أحكام الإمامة إلا ما تستلزمه حالة الضرورة؛ لأن الضرورة تقدر بقدرها. (كما أن الفقهاء لم يسووا، في موضوع الجزاء يوم القيامة، بين المتغلب وبين المبايَع بيعة شرعية، ولم يدّعوا أن المتغلب مظلل بظل الله مع كل إمام عادل، بل أكدوا بأن على المتغلب من الإثم بقدر ما يؤدي إليه تغلبه من مفاسد، وبقدر ما يضيع على الأمة من مصالح.

ثم إن تعبير الفقهاء عن ولاية المتغلب بإمامة الضرورة، يُلمح إلى أن على القادرين السعي لإزالة حالة الضرورة، بما يجلب مصالح الأمة، ولا يزيد المفسدة عليها[٢].

(١) القلقشندي: مآثر الإنافة: ١/ ٧١.

(٢) لينظر للتوسع في هذا الموضوع: بلال صفي الدين، البغي في الشريعة الإسلامية والقوانين المعاصرة: ٤٤ ـ ٧٠.

خامساً ـ واقع إسناد السلطة في القوانين الوضعية:

لا يخرج اختيار رئيس الدولة في القوانين الوضعية عن الطرق الثلاثة الآتية:

١ ـ انتخابه بواسطة العامة مباشرة، أو بانتخاب مندوبين عنهم يضطلعون بمهمة انتخاب الرئيس.

٢ ـ انتخابه بواسطة مجلس الشعب.

٣ ـ اشتراك العامة ومجلس الشعب في انتخابه، بتكوين هيئة تتألف من أعضاء مجلس الشعب، وعدد مساوٍ لهم منتخَب من الشعب، بحيث تقوم هذه الهيئة بانتخاب الرئيس، أو بترشيح مجلس الشعب لشخص معين ليبدي الشعب كلمته من خلال استفتاء.

وقد انتُقدت الطريقة الأولى لأنها تؤدي إلى استبداد الرئيس المنتخب من الشعب مباشرة، على مجلس الشعب. وانتقدت الثانية لأنها تضعف مركز الرئيس بمقابل مجلس الشعب، وهذا يؤدي إلى أزمات سياسية[١].

وينتقد عدد من رجال القانون الدستوري نظام الانتخاب بواسطة الشعب، وغالباً ما تدور انتقاداتهم حول عدم أهلية العامة لإناطة المهام ذات الطبيعة السياسية بهم[٢].

---

(١) د. عبد الغني بسيوني، النظم السياسية والقانون الدستوري: ١٨٠ ـ ١٨٢، ولينظر: د. عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الإسلامي: ٢٥٠ ـ ٢٦٢.

(٢) لم تأخذ انكلترا بالانتخاب العام إلا في عام ١٩١٨م، وبقيت قروناً على الانتخاب المقيد الذي يشترط توافر نصاب مالي أو كفاءة محددة في الناخب، وقال رجال الثورة الفرنسية: إن مبدأ سيادة الأمة يقضي بعدم منح الحق في الانتخاب إلا لأقدر الأفراد على التعبير عن إرادة الأمة، وعد الأستاذ بارتلمي الانتخاب السبب في سقوط الجمهورية وقيام نظام الامبراطورية عام ١٨٤٨م في فرنسا، ويعترف الأميركي =

والواقع أن العامة لا يتخذون القرارات عندما ينتخِبون، لأن اتخاذ القرار المبني على دراسة جوانب الموضوع أمر لا يتأتى إلا من فرد يمتلك القدرة عليه، وغالباً ما تنساق العامة لما هو سائد، أو تلجأ لتقليد الرموز والمشهورين، وحينئذ تكون العامة ميداناً يفعل فيه الآخرون فعلهم، أو بعبارة أخرى: العامة غالباً منفعلون لا فاعلون.

وأرى أن السبب الأهم في الجدل الدائر حول عدم طغيان الرئيس بسلطاته على البرلمان، أو عدم طغيان البرلمان وتحجيمه للرئيس، يعود إلى عدم توافر ثوابت يسلَّم منذ البدء عدم قابليتها للتغيير، ويسعى الجميع لتحقيقها؛ فالبرلمانات في النظم الوضعية تمتلك الحق في تشريع ما شاءت متى شاءت أينما شاءت، وقد يصطدم ما تراه مع ما يراه رئيس الدولة، ومن هنا تبدأ المشكلة، ويسعى رجال القانون الدستوري إلى إيجاد صيغة تضمن ما يسمونه: التوازن ما بين سلطة البرلمان وسلطة الرئيس. ومعلوم أن نظام الحكم الإسلامي تلافى هذه العقبة بالتزامه كسائر فروع الفقه الإسلامي بالثوابت التي أكدتها النصوص، وبالتالي فإن عمل أهل الحل والعقد، ورئيس الدولة هو السعي لتطبيق ما هو موجود فعلاً، لا تشريع ما ليس موجوداً، هذا على صعيد الثوابت، أما المتغيرات التابعة للمصلحة، فيسن فيها من القوانين ما ينضوي تحت مظلة النص ولا يخرقه، وهنا أيضاً سيجد من يسعى لمعالجة ما يجدّ من حوادث، معياراً للمصلحة التي يسعى لتحقيقها، وحينئذٍ سينتفي السبب المؤدي إلى ما هو

= لورانس لوويل مدير جامعة هارفارد سابقاً، والإنجليزي الأستاذ هارولد لاسكي الأستاذ بمعهد العلوم السياسية في لندن بخطأ الأخذ بالانتخاب العام، لينظر: د. عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث: ٢٦٣.

موجود في النظم الوضعية من صراع السلطتين التشريعية والتنفيذية.

إذن ثمة تكامل في نظام الحكم الإسلامي، وتعاون على التنفيذ، وليس ثمة تنافس أو صراع على إيجاد ما ينبغي تنفيذه.

إذا كان ما تقدم معلوماً فإن الوسواس الواقع في طريقة انتخاب الرئيس في النظم الوضعية لا محل له في نظام الحكم الإسلامي؛ وبالتالي فانتخاب الرئيس عن طريق أهل الحل والعقد، الذين هم ممثلو العامة، ومظهر رضاهم وتبعيتهم، يعد في الوقت ذاته اختياراً للعامة، فإذا ما اعتضد هذا الانتخاب بالبيعة العامة اكتملت عناصر جهاز الحكم، وغداً مطالباً بتنفيذ ماهو مشروع قبل وصول هذا الجهاز إلى سدة المنصب.

وعلى افتراض خروج أحد الأطراف عن شرعية التنفيذ، وأمره بمعصيةٍ، أو إقراره لها، أو قيامه بها، فسيجد كافة الأطراف الأخرى تأخذ على يده؛ لأن وجود الشرع معياراً لشرعية الأداء سيمكّن الجميع من معرفة المعصية من الطاعة والمنكر من المعروف، والعمل على إعادة الأمور إلى نصابها الشرعي.

* * *

*** المطلب الثاني ـ مهمة أهل الحل والعقد عند عهد الإمام لآخر:**

يطلق مصطلح العهد في اصطلاح علماء نظام الحكم الإسلامي ويراد به اختيار إنسان معين لعمل معين من أعمال الدولة، يبدأ من رئاستها وينتهي في أدنى درجة من درجاتها.[1] ويغلب أن يقصد به: اختيار الإمام من يقوم مقامه في الإمامة من بعده، وكثيراً ما يعبر العلماء عن هذا العهد بمصطلح آخر هو

---

(١) لينظر: القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ: ١٦٧ ـ ١٦٨.

الاستخلاف، وقد يعبر بعضهم بالوصية أو بالنص. وقد نقل كثير من العلماء الإجماع على عد العهد طريقاً شرعياً لانعقاد الإمامة[1]، وهو ما تشهد له عبارات الفقهاء[2]، ومعلوم أن أبا بكر عهد إلى عمر رضي الله عنهما، وأن عمر ترك الأمر شورى بين الستة أهل الشورى.

وسأبحث في هذا المطلب إن شاء الله ما يتعلق بأهل الحل والعقد من الأحكام التي أوردها العلماء عند بحثهم لموضوع العهد.

أولاً ـ موافقة أهل الحل والعقد على العهد:

اختلفت آراء علماء نظام الحكم الإسلامي في اشتراط موافقة أهل الحل والعقد على عهد الإمام إلى من بعده؛ فقال الماوردي: فإذا تعين له ـ أي للإمام ـ الاجتهاد في واحد نظر فيه، فإن لم يكن ولداً ولا والداً. جاز أن ينفرد بعقد البيعة له، وبتفويض العهد إليه، وإن لم يستشر فيه أحداً من أهل الاختيار. لكن اختلفوا هل يكون ظهور الرضا منهم شرطاً في انعقاد بيعته أو لا؟ فذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أن رضا أهل الاختيار لبيعته شرط في لزومها للأمة؛ لأنها حق يتعلق بهم، فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم.

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٩، ٤٣، الجويني، غياث الأمم: ١٣٤ ـ ١٣٩، البغدادي، أصول الدين: ٢٨٥، النووي، شرح مسلم: ١٢/ ٤٤٦، ولينظر: التفتازاني، شرح المقاصد: ٥/ ٢٣٣، ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: ٥١ ـ ٥٥.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٢/ ٢٨٣، ٦/ ٤١٤، حاشية الدسوقي: ٤/ ٢٩٨، وقد عبر الدسوقي عن العهد بالإيصاء، الشربيني، مغني المحتاج: ٤/ ١٣١، ولاحظ تفريقه بين مصطلحي: الاستخلاف والوصية، البهوتي، كشاف القناع: ٦/ ١٥٩، ولاحظ تعبيره عن العهد أو الاستخلاف بمصطلح: النص.

والصحيح أن بيعته منعقدة، وأن الرضا بها غير معتبر؛ لأن بيعة عمر رضي الله عنه لم تتوقف على رضا الصحابة، ولأن الإمام أحق بها فكان اختياره فيها أمضى، وقوله فيها أنفذ.

وإن كان ولي العهد ولداً أو والداً، فقد اختُلف في جواز انفراده بعقد البيعة له على ثلاثة مذاهب:

أحدها: لا يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لولد ولا لوالد حتى يشاور فيه أهل الاختيار فيرونه أهلاً لها فيصح منه حينئذٍ عقد البيعة له؛ لأن ذلك منه تزكية له تجري مجرى الشهادة، وتقليده على الأمة يجري مجرى الحكم، وهو لا يجوز أن يشهد لوالد ولا لولد، ولا يحكم لواحد منهما للتهمة العائدة إليه بما جُبل من الميل إليه.

والمذهب الثاني: يجوز أن ينفرد بعقدها لولد ووالد؛ لأنه أمير الأمة نافذ الأمر لهم وعليهم، فغلب حكم المنصب على حكم النسب، ولم يجعل للتهمة طريقاً على أمانته ولا سبيلاً إلى معارضته، وصار فيها كعهده إلى غير ولده ووالده. وهل يكون رضا أهل الاختيار بعد صحة العهد معتبراً في لزومه للأمة أو لا؟ على ما قدمناه من الوجهين.

والمذهب الثالث: أنه يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لوالده، ولا يجوز أن ينفرد بها لولده؛ لأن الطبع يبعث على ممايلة الولد أكثر مما يبعث على ممايلة الوالد، ولذلك كان كل ما يقتنيه في الأغلب مذخوراً لولده دون والده. فأما عقدها لأخيه ومن قاربه من عصبته ومناسبيه فكعقدها للبعداء الأجانب في جواز تفرده بها[1].

---

(١) الأحكام السلطانية: ٤٣ ـ ٤٤.

فالماوردي إذن يرى جواز عهد الإمام لمن بعده ولداً كان أو والداً، ولا يرى الماوردي حاجة لاعتبار رضا أهل الحل والعقد في موضوع العهد.

أما الجويني فيجزم بعدم الاشتراط، يقول: إذا ولى الإمام ذا عهد فهل يتوقف تنفيذ عهده على رضا أهل الاختيار في حياته أو من بعده؟ قلنا: ذكر بعض المصنفين في اشتراطه خلافاً، والذي يجب القطع به أن ذلك لا يشترط، فإنا على اضطرار نعلم أن أبا بكر رضي الله عنه لما ولى عمر رضي الله عنه لم يقدِّم على توليته مراجعة واستشارة ومطالعة، وإذ أمضى فيه ما حاوله، لم يسترض أحداً من أهل الاختيار على توافر المهاجرين والأنصار[١].

فالجويني يرى عدم الحاجة إلى أخذ موافقة أهل الحل والعقد على العهد[٢].

ويمثل أبو يعلى في هذا الموضوع الجانب المقابل لما ذهب إليه الماوردي والجويني، يقول: يجوز للإمام أن يعهد إلى إمام بعده، ولا يحتاج ذلك إلى شهادة أهل الحل والعقد، وذلك أن أبا بكر عهد إلى عمر رضي الله عنهما، وعمر عهد إلى ستة من الصحابة رضي الله عنهم، ولم يعتبر في حال العهد شهادة أهل الحل والعقد، ولأن عهده إلى غيره ليس بعقد للإمامة، بدليل أنه لو كان عقداً لها لأفضى ذلك إلى اجتماع إمامين في عصر واحد، وهذا غير جائز، وإذا لم يكن عقداً لم يعتبر حضورهم، وكان معتبراً بعد موت الإمام العاقد، . . ويجوز أن يعهد إلى من ينتسب إليه بأبوة أو بنوة إذا كان المعهود له على صفات

---

(١) غياث الأمم: ١٣٩.

(٢) يعزو الشربيني في مغني المحتاج إلى النووي والماوردي والجويني عدم اشتراط موافقة أهل الحل والعقد على العهد لا في حياة الإمام ولا بعد موته: ٤/ ١٣٠، ولينظر: النووي، الروضة: ١٠/ ٤٤.

الأئمة؛ لأن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعهد المسلمين، والتهمة تنتفي عنه[١]. ويقول أبو يعلى أيضاً: وإمامة المعهود إليه تنعقد بعد موته ـ أي موت الإمام العاهد ـ باختيار أهل الوقت[٢].

ويلاحظ أن أبا يعلى عبر بعدم احتياج العهد إلى شهادة أهل الحل والعقد، في حين عبر بعض الحنابلة بعدم الحاجة إلى موافقة أهل الحل والعقد[٣].

سبب الاختلاف في هذه المسألة:

يعود سبب الاختلاف في اشتراط موافقة أهل الحل والعقد على عهد الإمام لمن بعده إلى الاختلاف في اعتبار تمثيل الإمام لإرادة أهل الحل والعقد، ونيابته عنهم في تولي عقد البيعة.

فالجويني والماوردي ومن ذهب مذهبهما يغلب على الظن أنهم يرون أن الحل والعقد انحصر في شخص الإمام، فكان له عقد البيعة لكونه مطاعاً، واستدل هؤلاء بعهد أبي بكر لعمر رضي الله عنهما، وبعدم إنكار الصحابة لهذه الطريقة في تولي الإمامة، فكان عهد الإمام عند هؤلاء عقداً طرفاه الإمام الممثل للأمة، والمعهود إليه الذي سيؤول إليه أمر الإمامة.

أما أبو يعلى فيرى أن الأصل ألاّ تنعقد الإمامة إلا بعد وفاة الإمام السابق، وإلا فإن القول بانعقادها بمجرد العهد قول بجواز اجتماع إمامين معاً، كما أن الأصل ألا تنعقد الإمامة إلا بعقد أهل الحل والعقد لها، هذا مناط الانعقاد، فإذا

---

(١) الأحكام السلطانية: ٢٨، المعتمد في أصول الدين: ٢٥١، ويقول في المعتمد تكملة للعبارة السابقة. والتهمة تنتفي؛ لأنه قد يختار ولايته لقرابته ولا يختار المسلمون بعده.

(٢) الأحكام السلطانية: ٢٩.

(٣) منهم البهوتي في كشاف القناع، فلينظر: ٦/ ١٥٩.

عهد الإمام وجب المصير إلى الأخذ بموافقة أهل الحل والعقد أو عدم موافقتهم على هذا العهد؛ لأنهم مصدر هذه الموافقة، ثم بنى أبو يعلى عليه عدم الحاجة إلى إشهاد أهل الحل والعقد على العهد؛ لأن هذا العهد سيؤول أمر البت فيه إليهم بعد وفاة العاهد.

ولقد قلّبت هذين القولين وأدلتهما طويلاً، ولم أهتد لطريقة يمكن التوفيق بها بينهما؛ لأن قول الفريق الأول بعدم اشتراط موافقة أهل الحل والعقد لا في حياة العاهد عند صدور العهد عنه، ولا بعد وفاته، يقطع الطرق على أي محاولة للتوفيق، ولو كان هذا الفريق قال بعدم الحاجة إلى موافقة أهل الحل والعقد في إحدى الحالتين فقط، لأمكن الجمع بكون موافقة أهل الحل والعقد حالة حياة الإمام تقوم مقام الوعد الملزم بأنهم سيبايعون المعهود إليه بعد وفاة الإمام، ولأمكن القول بأنه لا يحق لهم السعي في نقض ما بدر منهم من الموافقة المسبقة الصادرة عنهم عند صدور العهد من الإمام.

وليس في كلام الفريق الأول ما يدل على اعتباره سكوت أهل الحل والعقد في معرض الحاجة إلى صدور البيان عنهم، فلو كان اعتبر هذا السكوت لأمكن القول بأن سكوت أهل الحل والعقد على العهد يعد موافقة ضمنية منهم عليه، وبالتالي تنسب الموافقة على العهد إليهم، بل إن في كلام هذا الفريق ما يشهد بنقيض ذلك، وقد تقدم قول الماوردي: «ولأن الإمام أحق بها، فكان اختياره فيها أمضى، وقوله فيها أنفذ»، ويقول الماوردي أيضاً: «ولا يصح إلا تقليد من عهد إليه؛ لأنه ـ أي العهد ـ من حقوق خلافته»[1].

وقبل أن أعمد إلى الترجيح لابد أن أنصف الجويني ومن ذهب مذهبه من

(١) الأحكام السلطانية: ٤٧.

القائلين بآن واحد بأن مناط انعقاد الإمامة حصول شوكة ومنعة، وقد تقدم ذلك الكلام عنه، والقائلين بعدم الحاجة لموافقة أهل الحل والعقد على عهد الإمام لمن بعده؛ لأن قولهم الأول يقتضي عدم انعقاد الإمامة للمعهود إليه في حال اعتراض أهل الحل والعقد على هذا العهد بعد وفاة العاهد، أو في حال عدولهم عن المعهود إليه وعقدهم الإمامة لآخر، وبالتالي يكون مناط استقرار أمر العهد وإياله إلى بيعة منعقدة أو عدم ذلك، متوقفاً على ما يبدر من أهل الحل والعقد من سكوت أو معارضة، وبهذا يتفق ما مال إليه هذا الفريق مع ما ذهب إليه أبو يعلى وغيره من اشتراط موافقة أهل الحل والعقد على العهد بعد وفاة العاهد، وصدور البيعة عنهم آنذاك.

ولكن هذا المقتضى لا يصمد أمام التصريح الذي صدر عن هذا الفريق بعدم الحاجة إلى موافقة أهل الحل والعقد على العهد لا في حياة الإمام العاهد ولا بعد وفاته.

ومع ما تقدم يبقى في النفس شيء من نسبة عدم اشتراط موافقة أهل الحل والعقد البتة على العهد إلى الإمام الجويني وغيره ممن أفاض وأجاد في الكلام على أن المعتبر في انعقاد الإمامة بيعة من تقوم بهم قدرة وكفاية.

الراجح في هذه المسألة:

أرى أن الراجح في هذه المسألة هو قول أبي يعلى الفراء بعدم كون العهد عقداً للإمامة، وباشتراط موافقة أهل الحل والعقد على العهد، وبكون وقت هذه الموافقة بعد وفاة العاهد.

وتتلخص الأدلة على هذا القول فيما يأتي:

١ ـ إن ما استدل به القائلون بعدم اشتراط موافقة أهل الحل والعقد على

العهد من أن عهد أبي بكر لعمر رضي الله عنهما لم يستشر فيه الصحابة، ولم يحتج لموافقة أهل الحل والعقد، غير مسلّم؛ لأن أبا بكر رضي الله عنه استشار خواص الصحابة كعثمان وعبد الرحمن بن عوف في عمر رضي الله عنه، ثم ثنى بأن عرض اسم الشخص المرشح على الناس لينظر قبولهم أو رفضهم، فوافقوا كلهم ولم يبدوا اعتراضاً[١].

وتنقل كتب التاريخ أن أبا بكر رضي الله عنه أشرف على الناس وهو يقول: أترضون بمن استخلف عليكم، فإني والله ما ألوت من جهد الرأي، ولا وليت ذا قرابة، وإني قد استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا، فقالوا: سمعنا وأطعنا»[٢].

كما تنقل بعض كتب التاريخ والسير خبر بيعة الناس لعمر بعد وفاة أبي بكر رضي الله عنهما[٣].

وعلى افتراض عدم صدور البيعة لعمر بعد وفاة أبي بكر رضي الله عنهما، فإن إمامته تعد مستقرة بعدم اعتراض الناس وأهل الحل والعقد فيهم، وبما تقدم من موافقتهم حين عرض عليهم أبو بكر رضي الله عنه اسم من عهد

---

(١) تاريخ الطبري: ٣/ ٤٢٨، ولتنظر المصادر اللاحقة.

(٢) الموضع السابق، ابن الأثير، الكامل في التاريخ: ٢/ ٢٧٢، أبو حاتم البستي، السيرة النبوية وأخبار الخلفاء: ٤٥٤، تاريخ ابن خلدون: ٢/ ٥١٧.

(٣) نقل أبو حاتم البستي أن كتاب أبي بكر بالعهد لعمر لما ورد على أمراء الأجناد بايعوا وأطاعوا. السيرة النبوية وأخبار الخلفاء: ٤٦٠، ومعلوم أن أمراء الأجناد من أهم عناصر أهل الحل والعقد، ونقل القاسمي في نظام الحكم: ٢٥٩ عن تاريخ الطبري ٣/ ٤٤٤، أن أول ما عمل به عمر أن ندب الناس مع المثنى بن حارثة الشيباني إلى أهل فارس قبل صلاة الفجر من الليلة التي مات فيها أبو بكر رضي الله عنه، ثم أصبح فبايع الناس، وعاد فندب الناس إلى فارس، وتتابع الناس على البيعة ففرغوا في ثلاث.

إليه من بعده.

وأرى أن سبب الشبهة في رأي من لم يشترط موافقة أهل الحل والعقد لا في حياة العاهد ولا بعد مماته، هو اتخاذهم عهد أبي بكر لعمر رضي الله عنهما دليلاً شرعياً، وعدم تنقيبهم وراء ملابسات هذا العهد، وعدم افتراضهم جدلاً مصير العهد في حال عدم موافقة أهل الحل والعقد عليه.

إن ادعاء الإجماع على كون العهد طريقة شرعية لتولي الإمامة في الشريعة الإسلامية ينبغي أن يُردف ببيان الظروف التي تم فيها هذا الإجماع، ومن هذه الظروف صدور موافقة الناس وممثليهم أهل الحل والعقد على هذا العهد.

فعهد أبي بكر لعمر رضي الله عنهما يعد إذن دليلاً للقائلين باشتراط موافقة أهل الحل والعقد على العهد، لا دليلاً عليهم.

٢ ـ إن استقرار الأمر للمعهود له وطاعة الناس لأمره ونهيه، وعدم ظهور معارضة ذات أثر في هذا الاستقرار هو معيار انعقاد الإمامة كما تقدم، وبالتالي فلا اعتبار لعهد لم يردفه استقرار وقدرة.

إن افتراض حصول هذه القدرة والشوكة مآلاً بعد وفاة العاهد لا يغيب عن الإمام عندما يعهد لشخص ما، وبناء عليه، كان عهد معاوية ليزيد نظراً منه لواقع الشوكة ومآلها، ولم يصرف عمر بن عبد العزيز العهد من بعده إلى غير المعهود إليه من سليمان بن عبد الملك مراعاة منه لواقع القدرة، واضطر المأمون إلى الرجوع عن عهده إلى علي الرضا لرفض أهل الحل والعقد هذا العهد[1]، فالأمر إذن أمر شوكة و استقرار وقدرة، وليس مجرد عهد يصدر عن ولي الأمر لا يُنظر فيه لقرار أهل الحل والعقد.

---

(١) لتنظر: مقدمة ابن خلدون: ٢٠٦، ٢١٠ ـ ٢١١.

٣ ـ ليس الإمام بصاحب حق في بيان الإمام من بعده، فالإمامة شورى، ومعلوم أن صدور العهد من غير استخبار رأي الناس وممثليهم، عمل مجاف للشورى، ولا يقال: إن ولاية الإمام تشمل بيان من يخلفه؛ لأن نظر الإمام لا يشمل ما بعد حياته، لحاجة النظر في مصالح الناس إلى مراعاة الظروف والأحوال التي يصدر فيها هذا النظر أو السياسة، والإمام العاهد لا يعلم ما يتبع وفاته من ظروف وأحوال، كما أن ولايته تنقطع بوفاته ككل ولاية، وهذا معلوم لا حاجة للتوسع فيه.

وقد عد بعض العلماء وصية أبي بكر بالخلافة لعمر رضي الله عنهما قياساً لولاية الإمام على ولاية المسلمين، فقاس أبو بكر «ولايته لمن بعده إذ هو صاحب الحل والعقد، على ولاية المسلمين له ـ أي لمن بعده ـ إذ كانوا هم أهل الحل والعقد»[1].

إن هذا القياس قياس مع الفارق، فليس نظر أهل الحل والعقد فيمن يصلح إماماً كنظر الإمام؛ لأن الإمام ينظر في هذا الأمر للمستقبل، ولا يعلم الحال التي سيكون عليها الناس، وتكون عليها الدولة عند وفاته، وبالتالي لا يعلم من يناسب أن يكون إماماً عليهم آنذاك، في حين يأخذ أهل الحل والعقد كل ما تقدم بعين الاعتبار عندما يولون الإمام.

٤ ـ ما تقدم من قول أبي يعلى: إن القول بانعقاد الإمامة بمجرد العهد للمعهود إليه قول باجتماع إمامين، وهو غير جائز في صقع واحد بالإجماع.

ويحسن التنبيه هنا إلى أن نائب الرئيس في النظم المعاصرة ليس كالمعهود إليه؛ لأن المقصود من العهد إقامة المعهود إليه إماماً بعد وفاة الإمام، في

(١) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين: ١/ ١٩٤.

حين يقصد بإقامة النائب مساعدة الرئيس في المهام المنوطة به، ومع هذا يحسن أن يُنص في الدساتير الحديثة على اشتراط موافقة أهل الحل والعقد على نائب الرئيس؛ لأن هذا النائب سيعلو شأنه، ويرتفع ذكره طوال مدة ولاية الرئيس الذي هو نائب له، وكثيراً ما يُتجه لتعيينه رئيساً بعد وفاة أو ترك الرئيس الأول لمنصبه، فحَسُن الإلزام بأخذ موافقة أهل الحل والعقد عليه، لئلا يصل إلى هذا المنصب من لا يصلح لتولي شؤون الأمة ومصالحها.

وينبني على اختلاف الفريقين المتقدم أن من لم يشترط موافقة أهل الحل والعقد على العهد، لم يملِّك المولِّي العاهد صرف المعهود إليه عن هذا المنصب؛ لأنه صيَّر الإمام العاهد كالمختار العاقد، فمنع الخلع من غير سبب يقتضيه[1].

أما من اشترط موافقة أهل الحل والعقد بعد موت الإمام العاهد فقد قال بأن للإمام عزل المعهود إليه؛ لأن إمامة المعهود إليه غير ثابتة ما دام العاهد باقياً إماماً، وإذا لم تكن ثابتة كان له أن يخرجه منها، كما أن للموصي أن يخرج الوصي؛ لأن الوصية غير ثابتة ما دام حياً[2].

وأرى أن امتلاك الإمام عزل المعهود إليه انعكاس عن موافقة أهل الحل والعقد على هذا العهد أو عدم موافقتهم، فإذا صدرت عنهم موافقة على العهد صار العهد حقاً للمسلمين، ولم يكن للإمام عزل المعهود إليه بإرادته المنفردة، أما إن كان العهد صادراً عن الإمام وغير معتضد بموافقة أهل الحل والعقد، فأنه يبقى من حقوق ولاية الإمام، وله التصرف في هذا الحق وخلع المعهود إليه.

---

(١) الجويني، غياث الأمم: ١٤٣، الماوردي، الأحكام السلطانية: ٤٥.

(٢) أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٨، والمعتمد في أصول الدين: ٢٥١.

بقي أن ثمة سؤالاً تنبغي الإجابة عليه، ومفاده: هل يندب للإمام أن يعهد إلى شخص ليتولى الإمامة من بعده؟

والجواب: إن الحكم متعلق بالمصلحة الناتجة عن العهد، والمصلحة تابعة للظروف التي يصدر العهد فيها، فرب ظرف يندب فيه العهد، ورب آخر لا يندب فيه، ولذلك عهد أبو بكر إلى عمر رضي الله عنهما، لما رأى حاجة لهذا العهد، ولم يعهد عمر رضي الله عنه، بل ترك الأمر شورى بين الستة مراعاة لمصلحة المسلمين أيضاً. وفي ضوء المصلحة الناتجة عن العهد يمكن تقييم قول أحد العلماء في صياغته لعهد أحد الخلفاء: «إنه لو ترك الأمر هملاً من غير تفويض، أدخل إذ ذاك المشقة على أهل الحل والعقد في اختيار من ينصبونه للإمامة، ويرتضونه لهذا الشأن، فبادر ـ أي الإمام العاهد ـ إلى هذا العهد شفقة عليهم، وقصداً لبراءة ذمتهم، ووصول الأمر إلى من هو أهله. . . [1]».

إن وصول الأمر إلى من هو أهله، وتحقيق مصلحة المسلمين معيار لكون العهد مخلِّصاً لأهل الحل والعقد والمسلمين من المشقة، أو موقعاً لهم فيها، وسيرة العاهد والمعهود له معيار لكون العهد شفقة على أهل الحل والعقد أو شفقة منهم.

ثانياً ـ نص الإمام على أهل الحل والعقد:

تقدم أن وسيلة تمييز أهل الحل والعقد هي الانتخاب، ومن المناسب هنا عرض ما درسه بعض العلماء عند بيانهم لموضوع العهد من حكم نص الإمام على أهل الاختيار، أو أهل الحل والعقد الذين يتولون بيعة الإمام.

---

(١) السيوطي، تاريخ الخلفاء: ١/ ٥١٢، فيما ينقله عن نص العهد إلى المستكفي بالله.

يقول الماوردي: «ويجوز للخليفة أن ينص على أهل الاختيار كما يجوز له أن ينص على أهل العهد، فلا يصح إلا اختيار من نص عليه، كما لا يصح إلا تقليد من عهد إليه؛ لأنهما من حقوق خلافته»[1]، ويقول أبو يعلى: «وهل يجوز للخليفة أن ينص على أهل الاختيار كما ينص على أهل العهد؟ فقد قيل: يجوز؛ لأنها من حقوق خلافته، وقياس مذهبنا أنه لا يجوز لوجهين:

أحدهما: أنها تقف على اختيار جميع أهل الحل والعقد، **والثاني**: أن إمامة المعهود إليه تنعقد بعد موته باختيار أهل الوقت»[2].

وعمدة الماوردي ومن قال بقوله، ترك عمر رضي الله عنه الأمر شورى بين الستة، ثم اتفاق الستة فيما بينهم على الخليفة بعد أن ترك ثلاثة نصيبهم للثلاثة الآخرين، وخرج عبد الرحمن بن عوف منها على أن يختار لهم، ثم اختار عثمان رضي الله عنه.

وقد تقدم عند الكلام عن الشورى زمن الخلفاء وعند بيان معنى مصطلح أهل الشورى أن الستة هؤلاء ليسوا جميع أهل الحل والعقد آنذاك، وإلا لما احتاج عبد الرحمن إلى مشاورة الناس فيمن يكون عليهم خليفة، وأذكّر هنا أيضاً بأن ما يُدَّعى من الإجماع على جواز النص على أهل الحل والعقد استناداً إلى هذه الحادثة غير مسلَّم؛ لأن من ذهب إليه لم يأخذ بعين الاعتبار الظروف والأحوال المحيطة بالقضية، ومنها استشارة عبد الرحمن الناس ووجوههم فيمن يلي أمورهم، وأن الستة هؤلاء لم ينحصر الحل والعقد فيهم، وأن عثمان بويع

(١) الأحكام السلطانية: ٤٧.

(٢) الأحكام السلطانية: ٢٨ ـ ٢٩.

من الناس وفيهم أهل الحل والعقد بعد أن أعلن عبد الرحمن رأيه باختيار عثمان رضي الله عنه[1].

وقد تقدم أن أهل الحل والعقد الذين يتولون عقد الإمامة هم من يتبعهم الناس، فإذا عينهم الإمام فلربما يخطىء في تعيين من يتبعهم الناس، أو لربما يختار من يحابونه ويختارون من بعده من يرغب هو باختياره، وفي هذا غض من الشورى الواجب مراعاتها في اختيار الإمام، ومعلوم أن أهل الحل والعقد هم مظهر هذه الشورى والقائمون بها.

هذا بالإضافة إلى أن ولي الأمر قد يكون ذا سطوة وعدول عن الحق وأهله، وفي إناطة اختيار أهل الحل والعقد بشخص هذا وصفه من الخطر ما فيه، فلزم إذاً ترجيح قول أبي يعلى في عدم جواز نص الإمام على أهل الحل والعقد، قال أبو يعلى: إن إمامة المعهود إليه تنعقد بعد موت العاهد باختيار أهل الوقت. أي: أهل الحل والعقد المتوافرين في الوقت الذي يعقب موت الإمام العاهد.

إن الاختلاف المتقدم في موضوع نص الإمام على أهل الحل والعقد، الذين يختارون الإمام بعده، لا يعدو كونه تعدد وجهات نظر في مسألة سياسية، وسببه الاختلاف في كون تعيين أهل الحل والعقد من حقوق الإمام واختصاصاته.

أما مذهب الشيعة الإمامية والزيدية في النص على علي رضي الله عنه، فدعواهم أن هذه المسألة دينية لا سياسية، بل إن هذه المسألة كانت أساساً بنيت

---

(١) لينظر في أخبار بيعة العامة لعثمان رضي الله عنه: ابن الأثير، جامع الأصول: ٤/ ١٢٧، وفيه حديث البخاري عن بيعة عثمان أخرجه في الأحكام، باب كيف يبايع الإمام الناس، ١٣/ ١٦٨، ولينظر: تاريخ الطبري: ٤/ ٢٢٧ ـ ٢٤١، ابن كثير، البداية والنهاية: ٧/ ١١٨، ابن الأثير، الكامل في التاريخ: ٢/ ٤٧٥، الذهبي، تاريخ الإسلام، عهد الخلفاء الراشدين: ٣٠٥، تاريخ ابن خلدون: ٢/ ٥٧٠.

عليه كثير من الفروع العقدية والفقهية عند الشيعة[1].

ثالثاً ـ مهام أخرى لأهل الحل والعقد في موضوع العهد:

دفع إعطاء الحق للإمام في العهد لمن يخلفه بعض العلماء إلى إيراد بعض الفروع التي تبين عمل أهل الحل والعقد عند عهد الإمام لمن بعده، ولعل الماوردي من أكثر من فصل في هذه الفروع، وبتتبع أقواله يمكن تلخيص ما أورده من خلال ما يأتي:

(١) فلينظر كتاب أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، نظام الإسلام: ١٨١ ـ ١٨٦، وفيه الرد على استدلال الشيعة بحديث غدير خم: «من كنت مولاه فعلي مولاه» رواه الترمذي، رقم: ٣٧١٤، وحديث، المنزلة: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى». رواه مسلم، رقم: ٢٤٠٤، وحديث الراية يوم خيبر، وغيرها. وخلاصة الرد: إنه لم يثبت يقيناً نص صريح قطعي، يدل على إمامة علي أو غيره، ولم يصح في ذلك شيء عن أحد من أئمة النقل. ومن الأدلة على رد دعوى النص على الإمام: عدم شيوع خبر النص بين الصحابة، ومسارعتهم إلى اختيار خليفة بعد وفاة رسول الله ﷺ، وعهد عمر رضي الله عنه إلى ستة، وقبول علي رضي الله عنه الدخول فيهم، وتنازل الحسن بن علي رضي الله عنهما عن الخلافة لمعاوية. (بلال صفي الدين، البغي في الشريعة الإسلامية والقوانين المعاصرة: ١٧ ـ ٢٥)، ولينظر للتوسع في هذا الموضوع: الجويني، غياث الأمم: ٢٧ فما بعد، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٤/ ١٥٦ فما بعد، البغدادي، أصول الدين: ٢٧٩، أبو يعلى الفراء، المعتمد في أصول الدين: ٢٢٣، الباقلاني، تمهيد الأوائل: ٤٤٢ فما بعد، التفتازاني، شرح المقاصد: ٥/ ٢٥٨، الغزالي، فضائح الباطنية: ١٣٢ فما بعد، ابن تيمية، منهاج السنة النبوية: ١/ ٤٨٦ فما بعد، ولتنظر المراجع الآتية: د. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته: ٦/ ٦٧٣، د. علي السالوس، أثر الإمامة في الفقه الجعفري وأصوله، دار الثقافة، الدوحة، د. علي السالوس، عقيدة الإمامة عند الشيعة الاثنا عشرية، دراسة في ضوء الكتاب والسنة، دار الاعتصام، القاهرة، د. مصطفى الجداوي، نظرية الشيعة في الحكم الإسلامي، د. ن، الإسكندرية، د. توفيق الشاوي، فقه الحكومة الإسلامية بين السنة والشيعة وقراءة في فكر الثورة الإيرانية، منشورات العصر الحديث، د. م.

١ ـ تعتبر شروط الإمامة في المولَّى من وقت العهد إليه، فإن كان المعهود إليه صغيراً أو فاسقاً وقت العهد، وبالغاً عدلاً عند موت المولِّي لم تصح خلافته حتى يستأنف أهل الاختيار بيعته[١].

٢ ـ إذا مات المستخلف وولي العهد غائب معلوم الحياة استقدمه أهل الاختيار، فإن بعدت غيبته واستضر المسلمون بتأخير النظر في أمورهم استناب أهل الاختيار نائباً عنه يبايعونه بالنيابة دون الخلافة، فإذا قدم الخليفة الغائب انعزل المستخلَف النائب[٢].

٣ ـ لو عهد الخليفة إلى اثنين لم يقدِّم أحدهما على الآخر جاز، واختار أهل الاختيار أحدهما بعد موته، كأهل الشورى، فإن عمر رضي الله عنه جعلها في ستة[٣].

٤ ـ ليس لأهل الاختيار إذا جعلها الإمام شورى في عدد أن يختاروا أحدهم في حياة المستخلف العاهد إلا أن يأذن لهم في تقديم الاختيار في حياته؛ لأنه بالإمامة أحق فلم يجز أن يشارَك فيها، فإن خافوا انتشار الأمر بعد موته استأذنوه، فإن صار إلى حال إياس نُظر؛ فإن زال عنه أمره فهي كحاله بعد الموت في جواز الاختيار، وإن كان على تمييزه وصحة رأيه لم يكن لهم الاختيار إلا عن إذنه[٤].

---

(١) الأحكام السلطانية: ٤٥، يقول الرافعي في أصل الروضة: وقد يتوقف في هذا، ويقول النووي في زوائد الروضة: لا توقف فيه، فالصواب الجزم بما ذكره الماوردي، الروضة: ١٠/ ٤٤، ولينظر: أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٨.

(٢) الأحكام السلطانية: ٤٥، النووي، الروضة: ١٠/ ٤٤، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٨.

(٣) الأحكام السلطانية: ٤٥، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٨.

(٤) الأحكام السلطانية: ٤٧، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٨.

٥ ـ لو عهد الإمام إلى ثلاثة على الترتيب فمات الأول بعد إفضاء الخلافة إليه من غير أن يعهد إلى أحد فأراد أهل الاختيار أن يختاروا للخلافة غير الثاني لم يجز. . . ؛ لأن العهد نص لا يستعمل الاختيار إلا مع عدمه[1].

ولأبدأ بالتعليق على ما تقدم من كلمة الماوردي الأخيرة، فإنه اشترط للاختيار أن لا يكون ثمة نص، فإذا فُهم كلامه على أن ذلك ترتيب زمني، وأن العهد المعتضد بموافقة أهل الحل والعقد في حياة الإمام العاهد يقدَّم في الاعتبار على إعادة الاختيار بعد وفاة العاهد، لسبق موافقة أهل الحل والعقد، فإن كلامه صحيح، لعدم الحاجة إلى إعادة ما تم من اختيار، ولعدم جواز أن يسعى أهل الحل والعقد في نقض ما بدر منهم بغير سبب يوجبه. أما إن كان الماوردي يقصد ترتيب المشروعية، والقول بأن كل عهد مقدمٌ على اختيار أهل الحل والعقد وافقوا على العهد أم لم يوافقوا، فإن قوله غير مسلم، وهو مردود بوجوب الشورى في اختيار الإمام، وبما تقدم من أن مناط انعقاد الإمامة بيعة أهل الحل والعقد.

أما ما أورده من فروع أخرى فأرى الاكتفاء عنها بالقول بانعقاد الإمامة للمعهود إليه بعد وفاة العاهد ببيعة أهل الحل والعقد إن لم تتقدم منهم موافقة، وبسكوتهم في هذا المعرض إن تقدمت موافقتهم، ثم استقرار الأمر للإمام الجديد، وتقويه بالقدرة ونفاذ الأمر.

وبعد فإن العهد وسيلة ينبغي مراعاة تحقيقها للمقاصد، فإذا كان المقصود من تولية العهد ضمان تحقيق مصلحة الأمة فهو جائز شرعاً، ولكن إلف هذه

---

(١) الأحكام السلطانية: ٤٩، ولينظر في النقاط الخمس المتقدمة: القلقشندي، مآثر الإنافة: ١/ ٥٠ ـ ٥٨، ولاحظ تعبير القلقشندي بأهل الحل والعقد بدل أهل الاختيار في النقاط الخمس المتقدمة، مما يشهد لما تقدم من ترجيحي كون المصطلحين مترادفين.

الطريقة في تولي الإمامة قلبت الغايات وسائل، والوسائل غايات، فقد صار العهد غاية بحد ذاته، وصار إسكات أهل الشوكة وعدم إثارتهم يقتضي إبقاء طريقة العهد حتى ولو انتقصت من مصلحة الأمة؛ فإذا أضفنا إليه حرص أسرة ولي الأمر على إبقاء الكرسي في أبنائها تبيَّنا مقدار الغبن اللاحق بالأمة من استمرار طريقة العهد زمناً.

فينبغي التنبه عند إقرار أهل الحل والعقد في الأمة للعهد تفادياً للفتن، أن يلاحظوا أن مما قد يؤدي إلى الفتن أن يتتابع أفراد أسرة بذاتها على ولاية الأمر؛ لأن هذا قد يفضي إلى تسلم من ليس أهلاً، أو من لا تضمن الأمة منه حراسة الدين وسياسة الدنيا به. والناظر في تاريخ دول الخلافة يتبين أن العهد أفضى إلى تسلط المتنفذين على القاصرين من المعهود لهم، وأدى إلى صراعات بين المعهود لهم على الترتيب، وإلى صراعات بين أفراد الأسرة الحاكمة، وانحيازات بين أفرادها إلى هذا أو ذاك، وأحياناً إلى اغتيال المؤهلين لولاية الأمر ضماناً لإبقاء الولاية في اتجاه معين.

ولا أدل على عدم اعتبار شورى الأمة في كثير مما تقدم من عهد أولياء الأمر لذويهم من قول عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه بعد توليه الأمر بعهد من سليمان: أيها الناس، إني قد ابتُليت بهذا الأمر من غير رأي كان مني فيه، ولا طلبة له، ولا مشورة من المسلمين، وإني قد خلعت ما في أعناقكم من بيعتي فاختاروا لأنفسكم ولأمركم من تريدون. فصاح المسلمون: قد اخترناك لأنفسنا وأمرنا[1].

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية: ٩/ ٢٢١.

*** المطلب الثالث ـ رقابة أهل الحل والعقد على تصرفات ولي الأمر:**

إن مما لا جدال فيه أن الشريعة معيار يقاس به حسن أداء الوظائف في الدولة الإسلامية؛ لأن ثوابت الشرع التي لا تتغير، لاستنادها إلى النصوص، تمكن أي فرد يعلم حكم الشرع من الحكم على عمل ما بكونه موافقاً للشرع أو مخالفاً له، وتعد هذه الخصيصة من مميزات الشريعة الإسلامية إذ تنحصر وظيفة الناس وفقاً لها في تطبيق ما أمر به الله، يشمل هذا الوظائف المنوطة بجهاز الحكم والوظائف المنوطة بغيره من المكلفين، وهذا مما يؤخذ من قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات: ٥٦].

وإذا لم يكن في الموضوع المراد معرفة حكم الشرع فيه نص من قرآن أو سنة، وكان داخلاً في وظيفة جهاز الحكم، أو بعبارة أخرى كان من اختصاصات الإمام، كان معيار جودة أدائه تحقيقه مصلحة الأمة المعتبرة شرعاً.

ويمكن بناء على ما تقدم تعريف الرقابة بأنها نظر من كان قادراً على التقييم في تطبيق صاحب وظيفة لأحكام الشريعة التي أقيمت هذه الوظيفة لتنفيذها، سواء أكانت هذه الأحكام ثابتة بنص أم كان معيارها المصلحة المعتبرة شرعاً.

والرقابة بهذا المعنى تعد من الأحكام التكليفية المنوطة بكل فرد في الأمة؛ لأنها أمر بالمعروف أو نهي عن منكر، ولأنها نصيحة يجب إسداؤها.

وينتج عن هذه الرقابة أفعال تصدر عمن يقوم بالرقابة، وهذه الأفعال تختلف باختلاف الوظيفة المراقَبة، والظرف الذي تتم فيه.

أولاً ـ تأصيل رقابة أهل الحل والعقد على أعمال الإمام:

يعد أهل الحل والعقد جزءاً من الأمة التي يقع عليها واجب المراقبة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة، ويناط بهذه الجماعة بالاشتراك مع جهاز الحكم واجب مراعاة تطبيق أحكام الشريعة المتعلقة بنظام الحكم وسياسة الرعية، وهذا يتم بالتعاون فيما بين الإمام وأهل الحل والعقد وأفراد الجهاز الإداري في الدولة.

ولكن ولي الأمر قد يخرج في تطبيقه عن سنن الشرع، وقد يقوم بأفعال أو يأمر بأوامر لا تراعي مصلحة الناس، فإذا وجد أهل الحل والعقد أن المصلحة لا تراعى، كان لهم التدخل لرد الأمور إلى نصابها، ولزمهم القيام بما يكفل تطبيق أحكام الشريعة ورعاية مصالح الناس.

ولا مطمع للباحث الذي يفتش عن كلام العلماء في الرقابة على تصرفات الإمام في العثور على الحكم بين أقوال العلماء الذين كانوا في زمن همُّ الإمام فيه تطبيق الشريعة، ونشر الإسلام، وإذا علمنا أن جل كلام العلماء في نظام الحكم يعد انعكاساً لتطبيق الخلفاء الراشدين لهذا النظام، علمنا ندرة كلامهم عن الرقابة على تصرفات الإمام؛ لأن تطبيق الخلفاء الراشدين كان هادياً في هذا المجال، فكيف يُبحث موضوع الرقابة عليهم، بل إن في كلام هؤلاء الخلفاء ما يعد هادياً وسبقاً في موضوع الرقابة على أعمال أولياء الأمر أنفسهم.

وتتخلص الأدلة المثبتة لرقابة أهل الحل والعقد على أعمال الإمام فيما يأتي:

١ ـ **تنفيذ مضمون عقد البيعة:** تقدم أن للبيعة مضموناً تنبغي مراعاته من طرفي العقد، فإذا أخل أحد الطرفين بما يجب عليه في هذا العقد كان للطرف

الآخر أن يتخذ من الإجراءات ما يضمن العودة إلى الالتزام بهذا العقد، أو ما يضمن تحقيق المصالح التي شرع هذا العقد لتحقيقها.

وأهل الحل والعقد إنما بايعوا الإمام ليُقيم شرع الله بين الناس، ويحقق من خلال أمره ونهيه مصالح العباد، فإذا لم يقم الإمام بما تقدم من واجبات، كان لطرف العقد الثاني: أهل الحل والعقد أن يتخذوا ما يحقق مصلحة الأمة، وهذا كله يستدعي نظراً دائماً من أهل الحل والعقد فيما يصدر عن الإمام من أمر ونهي، كما أن للإمام أن ينظر فيما يصدر عن طرف العقد الثاني من قرارات، ليعلم الطرفان كلاهما أن العقد تتم مراعاته، ولا يُخرج عليه.

وسبب إناطة دوام النظر فيما يصدر عن الإمام بأهل الحل والعقد؛ أن هذه الجماعة هي التي تتولى عقد البيعة له، فكان لها أن تراقب حسن تطبيق ما اتفق عليه في هذا العقد. كما يمكن أن يضاف إليه ما تقدم من الأسباب الداعية لتمثيل أهل الحل والعقد الأمة في البيعة، فإنها أيضاً داعية لإناطة الرقابة بأهل الحل والعقد.

إن وفاء أهل الحل والعقد ومن ورائهم العامة للبيعة وفاء مطلق، فإذا قام الإمام بما يجب عليه بنص هذا العقد كان على أهل الحل والعقد وعلى الأمة القيام بما وجب عليهم في هذا العقد من السمع والطاعة والنصرة؛ أما إذا لم يقم الإمام بما وجب عليه فإن وفاء أهل الحل والعقد لعقد الإمامة يلزمهم باتخاذ ما ينبغي اتخاذه لضمان تحقيق المقصود من هذا العقد، فالوفاء من الأمة ليس لشخص المبايَع، وليس بمعزل عن المقصود من المنصب الذي تسلمه، بل الوفاء ينبغي أن يكون للإمام الذي يقيم المقصود من المنصب، فإذا افترق الاثنان وعمل متسلم المنصب بغير المقصود منه، لزم أهل الحل والعقد السعي لإقامة المقصود، حتى ولو كان في إقامته معصية لمتسلم المنصب؛ لأن المنصب تجب

إقامته شرعاً بنصب إمام فيه، أما شخص الإمام فعائد للأمة تختاره بإرادتها، ثم إن هذا الشخص يأخذ من حقوق المنصب بقدر ما يؤدي من الواجبات.

٢ ـ **لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**: ينتج عما تقدم من الوفاء للبيعة عدم طاعة من أمر بمعصية، وقد نص رسول الله ﷺ عليه فقال: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب أو كره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[1].

ومعلوم أن طاعة الإمام إن كانت في معروف، وعدم طاعته إن كانت في معصية، لا تتأتى إلا مع دوام النظر فيما يصدر عن الإمام، ومحاكمة أوامره إلى الشريعة، حتى يتبين كون الأمر طاعة لله أو معصية له.

إن ما تقدم يصدق على الأمة وعلى أهل الحل والعقد فيها؛ فأما أفراد الأمة فيجب عليهم عدم الطاعة إن علموا أن في تنفيذ ما أمروا به معصية لله، وأما أهل الحل والعقد فيجب عليهم عدم إقرار ما يصدر عن ولي الأمر من أمر أو نهي في غير طاعة الله.

إن كون السمع والطاعة في المعروف يعد من ميزات الشريعة الإسلامية في نظام الحكم، ولا تتوافر هذه الميزة في أي نظام وضعي؛ لأن قابلية المعروف والمنكر للتغير في القوانين الوضعية، يمنع توافر هذه الميزة فيها، وثبات الأحكام الشرعية، واستمدادها من النص الذي لا يلحقه تحريف أو تبديل كفيل

---

(١) أخرجه الجماعة إلا الموطأ، البخاري، الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم: ٦٧٢٥، ٤/ ٢٤٥١، ومسلم، رقم: ١٨٣٩، الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، ص: ٨٢٦، ولينظر: ابن الأثير، جامع الأصول: رقم ٢٠٤٦، ٤/ ٦٦.

بمنح أفراد الأمة معايير يعلمون من خلالها المعروف شرعاً والمنكر شرعاً، ويجعلهم بمنأىً عن التلبيس عليهم، ويحصنهم من مكر الليل والنهار الذي يهدف إلى تغيير المنظومة الأخلاقية المستمدة من الشرع، وإحلال منظومات دخيلة محلها، تحت أسماء مختلفة من أمثال التطبيع والعولمة وغيرها.

٣ـ **واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حكم تكليفي يجب بقدر المستطاع، وقد دلت جملة من الآيات والأحاديث على وجوبه؛ منها قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[آل عمران: ١٠٤]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ﴾[التوبة: ٧١]، وغيرها من الآيات[١].

ومن الأحاديث قوله ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[٢].

وقول أبي بكر الصديق رضي الله عنه: يا أيها الناس، إنكم لتقرؤون هذه الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾[المائدة: ١٠٥]، وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك

---

(١) لتنظر الآيات: [آل عمران: ١١٠، ١١٤، الأعراف: ١٥٧، التوبة: ٦٧، ١١٢، الحج: ٤١، لقمان: ١٧]، ولينظر: ما أورده الإمام النووي من الآيات في مقدمة باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من كتابه رياض الصالحين: ٩٢.

(٢) رواه مسلم عن أبي سعيد: الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، رقم: ٤٩، ص: ٤٢.

أن يعمهم الله بعقاب منه»[١].

ويمكن في هذا السياق إيراد أدلة النصيحة لأئمة المسلمين؛ لأن النصيحة أمر بمعروف ونهي عن منكر، وتذكير بما ينبغي على المرء فعله.

وقد تقدم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتيسر إن كان موضوعه تصرفات الإمام إلا بمراقبة هذه التصرفات، والنظر في مراعاتها لأحكام الشرع.

٤ ـ تصرف الإمام منوط بالمصلحة: لما كان الإمام مقصوداً لا لذاته وإنما لإقامة المنصب الذي يتسلمه نص العلماء على أن تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، واستدلوا بقول عمر رضي الله عنه: «إني أنزلت نفسي من مال الله منزلة والي اليتيم، إن احتجت أخذت منه، فإذا أيسرت رددته، فإذا استغنيت استعففت»[٢]، ويشهد له أيضاً قوله ﷺ: «إنما أنا قاسم والله يعطي»[٣]، ووجه دلالة الحديث: أن التمليك والإعطاء إنما هو من الله تعالى، لا من الإمام، فليس للإمام أن يملِّك أحداً إلا ما ملَّكه الله، وإنما وظيفة الإمام القسمة، والقسمة لا بد أن تكون بالعدل[٤].

ويشهد له أيضاً، قوله ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الأعظم الذي على الناس راع، وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل

---

(١) رواه أبو داود: ٤٣٣٨، والترمذي: ٣٠٥٩، ٢١٦٩، وابن ماجه: ٤٠٠٥. تقدم ص: ١٥.

(٢) سنن البيهقي الكبرى: ٦/ ٥، ٦/ ٣٥٤.

(٣) البخاري عن معاوية: الخمس، باب قول الله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾[الأنفال: ٤١]، رقم: ٢٩٤٨، ٢/ ١٠٤٨.

(٤) السيوطي، الأشباه والنظائر: ٨٣ ـ ٨٤.

بيته، وهو مسؤول عن رعيته، . .»[١]، والراعي ليس مطلوباً لذاته، وإنما أقيم لحفظ ما استرعاه المالك، فينبغي ألا يتصرف إلا بما أذن الشارع فيه، والتمثيل بالراعي لا ألطف ولا أبلغ ولا أجمع منه[٢].

إن الله عز وجل هو من استرعى الإمام، ولكن هذا لا يمنع القول بأن الأمة استرعت الإمام شؤونها، وأناطت به إحاطتها ورعايتها من خلال عقد البيعة. ثم إن الله عز وجل سيسأل الإمام عن رعايته لشأن الأمة، وسيجازيه بها، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، وهذا لا يمنع أيضاً أن تراقب الأمة رعاية الإمام لشؤونها، من خلال أهل الحل والعقد؛ لأن الأمة هي الأصل في رعاية شأنها، ولكنها وكلت المسؤولية للإمام لينتظم الأمر، والأصيل حتى بعد توكيله غيره لا يستقيل، بل له أن ينظر عند الحاجة في شأن نفسه.

ويبدأ وقت رقابة أهل الحل والعقد على تصرفات الإمام للتأكد من مراعاة مصلحة المسلمين فيها حتى قبل تسلم الإمام منصبه، ومن هذا الباب يذكر العلماء موقف أهل الحل والعقد عند الاشتباه في أمر الأئمة، أو البيعة لأكثر من واحد، فإذا بويع أكثر من واحد في وقت واحد، فليس أحدهما أولى من الآخر، «بل يجب على أهل الحل والعقد أن يأخذوا على أيديهما حتى يُجعل الأمر في أحدهما، فإن استمرا على الخلاف كان على أهل الحل والعقد أن يختاروا منهما من هو أصلح للمسلمين، ولا تخفى وجوه الترجيح على المتأهلين لذلك»[٣].

---

(١) متفق عليه، تقدم ص: ٢٣٤

(٢) ابن حجر، فتح الباري: ١٣/ ١٢١، ينقله عن الطيبي. ولينظر فتح الباري للوقوف على الروايات التي تصف ولي الأمر بالراعي، وتبين مسؤوليته أمام الله.

(٣) الشوكاني، السيل الجرار: ٤/ ٥١٢، سيد صديق خان، إكليل الكرامة: ١٢٥، ولينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٨ ـ ٣٩.

مهمة أهل الحل والعقد عند تعدد الرؤساء:

يحسن هنا بيان ما يجب على أهل الحل والعقد القيام به، عند تعدد الرؤساء، وتجزؤ الدول الإسلامية الواقعين اليوم.

من الواضحات أنه يجب ألا يغفل أهل الحل والعقد عن كون واقع تعدد الرؤساء، استثناء، وأنه إنما جاز للضرورة؛ وبالتالي، يجب السعي لإزالة حالة الضرورة، والعودة إلى الأصل، الذي هو وحدة الدولة الإسلامية، ووحدة إمامها؛ لأن هذه الوحدة نتيجة طبيعية لوحدة الأمة الإسلامية.

كما يجب على الأمة بعامة، وعلى أهل الحل والعقد بخاصة، ألا يغيب عنهم أن تمزق الدول الإسلامية الحالي، صنيعة أعداء الأمة الإسلامية، وأن هذا التمزق يعوق إقامة كثير من الأحكام الشرعية الواجب إقامتها، ويُحدث خللاً داخل الأمة، في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية وغيرها.

وبناء عليه، يجب على أهل الحل والعقد بذل الجهد للعودة إلى حالة وحدة الدولة الإسلامية، وسبيل ذلك: أن يقوم أهل الحل والعقد في كل قطر إسلامي بدفع رؤساء هذه الأقطار للقيام بخطوات عملية لتوحيد أنظمة الحكم، والقوانين المختلفة: المدنية والجزائية وغيرهما، وعدم الاقتصار على الخطب والدعوات الجوفاء للوحدة ولم الشمل.

ويقيني أن توحيد الأنظمة والقوانين، الذي هو خطوة نحو الوحدة التامة، لا يتيسر إلا في ظل التسليم بأن الهوية الإسلامية هي ما يجب الصدور عنه، وبناء الأنظمة والقوانين عليه؛ لأن الاختلاف على الهوية لا اتفاق معه، والاتفاق عليها لا اختلاف بعده.

كما أن تكوين مجالس أهل الحل والعقد في الأقطار الإسلامية لمجلس إسلامي واحد، يضم أكثر أهل الحل والعقد وجاهة في جميع الأقطار، وتخويل هذا المجلس صلاحيات ملزمة لمجالس الأقطار، يؤدي إلى اتخاذ خطوات توحيد عملية في الدول الإسلامية.

ويمكن إيجاز مذهب العلماء من موضوع وحدة الإمام من خلال ما يأتي:

قال الإمام الجويني: «إذا تيسر نصب إمام واحد... يشمل الخليقة ـ على تفاوت مراتبها في مشارق الأرض ومغاربها ـ أثره، تعيّن نصبه، ولم يسغ والحالة هذه نصب إمامين، وهذا متفق عليه، لا يُلفى فيه خلاف»[1].

وإنما اتفق العلماء على ما تقدم؛ لأن المقصود من نصب الإمام جمع الكلمة، وانتظام الأمر؛ فإذا تعدد الرؤساء، واستقل كل منهم بإدارة إقليمه، وقصر نظره على مصالح ما تحت يده، ولم يرجعوا إلى كلمة تجمع ما بينهم، فما أسرع ما يدب الخلاف بين آرائهم، لتوارد رغباتهم على شيء واحد، وهذا هو واقع الدول الإسلامية اليوم.

وقد حذر العلماء من الوصول إلى هذا الذي نحن واقعون فيه، قال الجويني: «وإنما تستمر أكناف الممالك برجوع أمراء الأطراف إلى رأي واحد ضابط...، وإذا لم يكن لهم موئل عنه يصدرون، تنافسوا وتطاولوا، وتواثبوا على ابتغاء الاستيلاء والاستعلاء، وتغالبوا غير مكترثين باستئصال الجماهير والدهماء...، وهذا مثار البلايا، ومهلكة البرايا، وفيه تنطحن السلاطين والرعايا»[2].

---

(١) غياث الأمم: ١٧٢، ولينظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين: ٤٦٠، البغدادي، أصول الدين: ٢٧٤، ونقل البغدادي زعم الكرّامية أنه يجوز أن يكون في وقت واحد إمامان وأكثر، وردّ على مذهبهم.

(٢) غياث الأمم: ١٧٣.

وقد افترض بعض العلماء حالة الحاجة إلى نصب إمامين، بسبب اتساع رقعة الدولة، أو انقطاع نظر الإمام عن بعض المسلمين، وامتناع وصول النصرة إليهم، فجوّزوا نصب إمام في القطر الذي لا يبلغه أثر نظر الإمام[1].

وقد ابتغى هؤلاء تحقيق مصلحة المسلمين، وإقامة مقصود الإمامة، الذي هو استصلاح العامة، وانتظام الأمر، واستتباب الأمن؛ لأنه لا يجوز ترك الذين لا يبلغهم نظر الإمام مهملين لا جامع لهم.

وأرى أنه لا حاجة لعدّ القولين المتقدمين: منع تعدد الأئمة، والجواز عند الحاجة، مختلفين، بل هما متكاملان؛ فالأصل عدم جواز تعدد الأئمة؛ لأن المسلمين أمة واحدة، ولأن البغي وشق عصا الطاعة محظوران، ولأن الأحاديث تحث على ضرب عنق من أراد تفريق جماعة المسلمين. أما من أجاز تعدد الأئمة فإنما قال به في وقت الحاجة إليه، فهو استثناء يزول حكمه بزوال الحاجة.

---

(١) المصدر السابق: ١٧٤ ـ ١٧٥، قال الجويني «ويعزى هذا المذهب إلى شيخنا أبي الحسن، والأستاذ أبي إسحق الإسفراييني وغيرهما». وهو قول المالكية: الآبي، جواهر الإكليل: ١/ ٢٥١، ولينظر: الشربيني، مغني المحتاج: ٤/ ١٣٢، النووي، الروضة: ١٠/ ٤٧. قال النووي: «وهو اختيار الإمام ـ يقصد الجويني ـ والصحيح الذي عليه الجمهور: هو الأول» أي عدم جواز نصب إمامين في وقت واحد وإن تباعد إقليماهما. ولينظر في هذا الموضوع: الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٧ ـ ٣٨، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٧ ـ ٢٨، د. محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي: ٢٤٥ ـ ٢٥٥، د. وهبة الزحيلي، نظام الإسلام: ٢٩٥ ـ ٢٩٨، ورسالة الماجستير التي تقدم بها الدكتور حسن أبو غدة في كلية الشريعة ـ جامعة الأزهر، عام ١٩٧٨، بعنوان: حكم تعدد الخلفاء، (وحدة رئاسة الدولة). وقد سُجل هذا الموضوع بحثاً للدكتوراه في كلية الشريعة بجامعة دمشق مؤخراً.

وفي عود إلى موضوع رعاية أهل الحل والعقد لمصلحة الأمة، فإن هذه الرعاية تستمر حتى في حال شغر منصب الإمامة، ولذلك نص بعض العلماء على أن أهل الحل والعقد يتولون تنصيب القضاة عند فقد الإمام[١].

وبناء على ما تقدم من كون الإمام كوالي اليتيم، فإن الجهة التي تراقب تحقق مصالح العباد من خلال تصرفات الإمام هي جماعة أهل الحل والعقد، كما أن القاضي ينظر في تصرفات والي اليتيم، ويقرر مدى تحقيقها لمصلحة هذا اليتيم.

وقد وردت بعض الأحاديث والآثار التي يمكن الاستدلال بها في موضوع الرقابة:

منها قوله ﷺ: «يأبى الله ويدفع المؤمنون»[٢].

ومع أن هذا الحديث جاء في سياق بيان من يرضى به المسلمون خليفة من بعد رسول الله ﷺ، إلا أنه بعمومه يدل على أن المؤمنين جديرون بالدفع عن أنفسهم، وحري بهم ألا يرضوا إلا ما فيه خيرهم وصلاحهم.

ومنها قول أبي بكر رضي الله عنه في خطبته بعد توليه الخلافة: «فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني»[٣]، والتقويم لا يكون إلا عن رقابة، ومعرفة الإحسان والإساءة لا تكون إلا عن رقابة أيضاً، وقد ورد عن عمر مثل

---

(١) لينظر: ابن فرحون، تبصرة الحكام: ١/ ٢١، الماوردي، أدب القضاء: ١/ ١٤٠، الحطاب، مواهب الجليل: ٦/ ٩٩، المليباري، فتح المعين: ٤/ ٢١٠.

(٢) أخرجه البخاري، المرضى، باب ما رخص للمريض أن يقول: إني وجع، رقم: ٥٣٤٢، ٤/ ٢٠١٦.

(٣) سيرة ابن هشام: ٤/ ٢٣٢.

ما تقدم عن أبي بكر رضي الله عنهما.

ومن الآثار الدالة على رقابة ما يصدر عن الإمام والرد عليه، أن معاوية قال في ثلاث جُمَع: المال مالنا، والفيء فيئنا، فمن شئنا أعطيناه، ومن شئنا منعناه، فلم يجبه أحد، فلما كان في الجمعة الثالثة قال مثل مقالته، فقام إليه رجل ممن حضر المسجد، فقال: كلا، إنما المال مالنا، والفيء فيئنا، فمن حال بيننا وبينه حاكمناه إلى الله بأسيافنا... فقال معاوية: إن هذا أحياني أحياه الله، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «سيكون من بعدي أمراء يقولون ولا يُرد عليهم، يتقاحمون في النار كما تتقاحم القردة»[1] فالنظر في أقوال الإمام وأفعاله، والرد عليه إن كان فيها ما لا يوافق الشرع، حياة له، وفي حياة الراعي حياة الرعية.

وقد دلت بعض نصوص الفقهاء على أن لأهل الحل والعقد الرقابة على ما يصدر عن ولي الأمر، والإنكار عليه. منها قول بعض المالكية عند تعليلهم أن السلطان يكون غاصباً لا محارباً إن أخذ مال مسلم على وجه يتعذر معه الغوث: «لأن العلماء وهم أهل الحل والعقد ينكرون عليه ذلك، ويأخذون عليه»[2].

ومنها قول الشوكاني[3] في بيانه مهمة أهل الحل والعقد عند فقد الإمام بعض شروط الإمامة: «فليس لأهل الحل والعقد أن يبايعوا من لم يكن عدلاً..

---

(١) قال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير والأوسط وأبو يعلى ورجاله ثقات، مجمع الزوائد، رقم: ٩١٩٩، ٤/ ٤٢٥. والطبراني في الكبير عن معاوية: رقم: ٩٢٥، ١٩/ ٣٩٣.

(٢) حاشية الدسوقي: ٤/ ٣٤٨، الخرشي، شرح مختصر خليل: ٨/ ١٠٤.

(٣) الشوكاني: (١١٧٣ ـ ١٢٥٠هـ = ١٧٦٠ ـ ١٨٣٤م) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني فقيه زيدي، من كبار علماء اليمن، من أهل صنعاء، ولد في شوكان في =

إلا أن يتوب، ويتعذر عليهم العدول إلى غيره، فعليهم أن يأخذوا عليه بأعمال العادلين، والسلوك مسالك المتقين، ثم إذا لم يثبت على ذلك كان عليهم أمره بما هو معروف، ونهيه عما هو منكر، ولا يجوز لهم أن يطيعوه في معصية الله، ولا يجوز لهم أيضاً الخروج عليه ومحاكمته إلى السيف»[١].

ويقول أيضاً: «فمن كان معروفاً بهذه الغريزة ـ يعني الجبن ـ لا يجوز لأهل الحل والعقد أن يبايعوه، وإذا ابتُلوا بمبايعته فلا يجوز لهم أن يتابعوه في فشله وجبنه، بل يقيمونه ويقومون معه، فإن قعوده عن الحرب في الوقت الذي تحق فيه الحرب يفضي بالمسلمين إلى الضرر العظيم في أبدانهم وأموالهم وحرمهم»[٢].

كما يمكن الاستدلال على رقابة أهل الحل والعقد على تصرفات الإمام بما سيأتي من أن لهم عزله عند تعذر قيامه بمهام منصبه بسبب عجزه أو أسره أو غيرهما من الأسباب.

الرقابة على أهل الحل والعقد:

إن ما تقدم من أدلة تشهد لرقابة أهل الحل والعقد على الإمام، وبخاصة قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنَـٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[التوبة: ٧١]، إن ما تقدم يشهد أيضاً للقول بأن ثمة رقابة على أهل الحل والعقد؛ فللإمام أن يعترض على ما يصدر عن أهل الحل والعقد من قرارات، إن

= اليمن وولي قضاء صنعاء ومات حاكماً بها، له ١١٤ مؤلفاً منها: نيل الأوطار، والبدر الطالع وفتح القدير وإرشاد الفحول والسيل الجرار. (الأعلام: ٦/ ٢٩٨).

(١) السيل الجرار: ٤/ ٥٠٨.

(٢) المصدر السابق: ٤/ ٥١٠.

وجد أن فيها ما يعارض أحكام الشريعة الإسلامية، أو ما ينتقص من مصلحة الأمة.

وقد تقدم أنه يجب أن تقترن موافقة رئيس الدولة مع كل ما يصدر عن أهل الحل والعقد من قرارات مهمة، كي تكتسب هذه القرارات صفة الإلزام، وأن لرئيس الدولة أن يرد من قراراتهم ما يرى فيه خللاً، لينظروا فيه ثانية؛ فإن أصروا على قرارهم، وأصر رئيس الدولة على معارضته، كان الحكم بينهما لمجلس المشروعية الأعلى المتقدم وصفه.

كما أن لمجلس المشروعية الأعلى الحق في النظر فيما يصدر عن أهل الحل والعقد من قرارات، لتفادي معارضتها لأحكام الشريعة الإسلامية[١].

هذا فيما يتعلق بمراقبة القرارات الصادرة عن مجموع أهل الحل والعقد، أما ما قد يصدر من مخالفات أو جرائم عن أفراد مجلس أهل الحل والعقد، فإن الشريعة لا تميّز في المعاملة بين من تصدر عنه جريمة، سواء أكان الإمام، أم واحداً من أهل الحل والعقد، أم واحداً من العامة، ويحسن أن يشرف مجلس المشروعية الأعلى على إجراءات المحاكمة والعقوبة الواقعتين على أحد أعضاء مجلس أهل الحل والعقد[٢].

ثانياً ـ التدرج في الأفعال الناتجة عن الرقابة:

إن نظر أهل الحل والعقد فيما يصدر عن الإمام ليس مقصوداً لذاته، بل لإصلاح ما يمكن إصلاحه، وتسديد الإمام فيما يمكن فيه التسديد. وينضوي ترتيب الأفعال التي يجب على أهل الحل والعقد القيام بها تحت مبدأ عام هو

---

(١) لتنظر المواد: (١٧، ١٨، ٢٤، ٢٥) من القانون الذي اقترحته في هذا البحث.

(٢) لتنظر المادتان: (٣٢، ٣٤) من القانون الذي اقترحته في هذا البحث.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومعلوم أن تطبيقه يتم بالتدرج بتقديم الأخف على الأشد، يقول الأشعري: «واختلفوا في إنكار المنكر والأمر بالمعروف بغير السيف، فقال قائلون: تغيِّر بقلبك، فإن أمكنك فبلسانك، فإن أمكنك فبيدك، وأما السيف فلا يجوز. وقال قائلون: يجوز تغيير ذلك باللسان والقلب، فأما باليد فلا»[1].

وقد تقدم أنه يحسن أن تناط الوظائف البالغة الأهمية في الدولة الإسلامية بإقرار أهل الحل والعقد إضافة إلى قرار الإمام، ولكن قد يتجاوز ولي الأمر اختصاصاته، ويستبد على أهل الحل والعقد في القرار، أو قد يقوم بما هو من اختصاصاته ولكن بصورة لا توافق الشرع، فالواجب على أهل الحل والعقد بخاصة، وعلى كل من يمكنه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعامة، أن يتدرجوا في محاولة إصلاح ما تم بصورة لا يوافقها الشرع، عن طريق نصيحة ولي الأمر بالكلمة، وتختلف طريقة هذه النصيحة بحسب الظروف، ويحسن تقنين النص عليها في نظام أهل الحل والعقد، ويمكن أن يكون التناصح عن طريق لجنة من فضلاء أهل الحل والعقد تلتقي ولي الأمر وتسدي إليه النصيحة، أو عن طريق رفع كتاب إليه يتضمن ذلك.

وعلى أهل الحل والعقد أن يقوموا بهذه الخطوة ثانية وثالثة، وأن يختاروا من العبارات اللينة أو العنيفة ما يغلب على ظنهم أنه يحقق المصلحة، وأن يتدرجوا ضمن مرحلة النصح باللسان من التعريف إلى النصح والتخويف إلى التعنيف، كل ما تقدم بحسب المصلحة. فالتعريف: يكون ببيان عدم مصلحة الفعل الصادر عن ولي الأمر، وبيان المفاسد الناجمة عنه، وبيان مخالفته لأحكام الشرع.

(١) مقالات الإسلاميين: ٤٥٢، ولينظر: الفِصل في الملل والأهواء والنحل: ٥/ ١٩ ـ ٢٨.

والوعظ والنصح والتخويف هو: إيضاح جزاء الله لمن يخالف أحكام الشريعة، وهو مرحلة ثانية إن لم تفلح الأولى. والتعنيف بالقول إن غلب على الظن أن فيه مصلحة، ودعت الحاجة إليه مرحلة ثالثة. ويجب ألا يُلجأ للأشد مع احتمال تحقق المصلحة بالأخف، وأما ما يروى عن تعنيف بعض الزاهدين للخلفاء وأولي الأمر فيحمل على غلبة ظن الناصح بأن التعنيف يحقق ما لا يحققه القول اللين.

فإن أثمرت هذه الخطوة فلا يجوز تجاوزها إلى أشد منها، لعدم المصلحة فيه، وإن لم يستجب ولي الأمر وجب على أهل الحل والعقد المصير إلى الخطوة الثانية وهي عدم الطاعة، ومعصية أوامر ولي الأمر، والامتناع عن إقرار هذه الأوامر أو المشاركة في تطبيقها، ودعوة العامة إلى عدم طاعة ما فيه معصية لله من أوامر ولي الأمر.

وقد تكون دعوة أهل الحل والعقد العامة لعدم الطاعة محصورة في الأمر المخالف لأحكام الشرع، وقد تكون شاملة لاختصاص معين من اختصاصات ولي الأمر، وقد تكون عامة بالدعوة إلى عدم طاعة أوامر ولي الأمر جملة وتفصيلاً، كل ما سبق بحسب المصلحة، وبحسب المخالفة الصادرة عن ولي الأمر. وإذا لم تفلح هذه الوسيلة، وأصر ولي الأمر على إنفاذ أمره المخالف للشرع أو المصلحة، ومعارضة أهل الحل والعقد فيما يرون، كان على أهل الحل والعقد عزل ولي الأمر هذا إن رأوا في عزله مصلحة زائدة على مصلحة بقائه، والعزل قرار يصدره أهل الحل والعقد يرفع المشروعية عن ولي الأمر ويفتح الباب لبيعة غيره، وسيأتي بيان عمل أهل الحل والعقد في العزل.

وإذا صدر قرار العزل ولم يترك ولي الأمر المعزول منصبه كان لأهل الحل والعقد اللجوء إلى الخطوة الأخيرة من خطوات التنازع مع ولي الأمر، وهي

دعوة العامة لقتاله وإزاحته، وإنما يُلجأ لهذه الوسيلة الأخيرة إذا وصلت مخالفة ولي الأمر لأحكام الشريعة إلى حد الكفر البواح.

وينبغي خلال هذه الخطوات إثبات كون التصرف الذي يعارضه أهل الحل والعقد مخالفاً للشريعة الإسلامية، عن طريق إعلان الحكم بمخالفة تصرف ولي الأمر للشريعة بواسطة مجلس المشروعية الأعلى أو ما يدرج على تسميته بالمحكمة الدستورية العليا.

فالخطوات التي يتخذها أهل الحل والعقد بمواجهة خروج ولي الأمر عن المشروعية أربعة، هي: النصح والإنكار باللسان، والمخالفة والدعوة إليها، والعزل، والقتال. ومعلوم أن هذه الخطوات مصاحَبة بالإنكار بالقلب، وهذا الإنكار لا يُعذَر مكلف بعدم القيام به، لما تقدم من وصفه بأنه أضعف الإيمان، وفي رواية: «وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»[1].

أما دليل وجوب تغيير المنكر باللسان فما تقدم من قوله ﷺ: «فمن لم يستطع فبلسانه»، وما جاء في حديث عبادة في خبر البيعة؛ وفيه: «وأن نقول بالحق أينما كنا لا نخاف في الله لومة لائم»[2].

وقوله ﷺ: «أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»[3].

---

(١) رواه مسلم: الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، رقم: ٥٠، ص: ٤٢.

(٢) متفق عليه. تقدم تخريجه ص: ١١٥.

(٣) الترمذي في سننه عن أبي سعيد: رقم: ٢١٧٤، ٤/ ٤٧١، قال أبو عيسى: وفي الباب عن أبي أمامة، وهذا حديث غريب من هذا الوجه، وأبو داود عن أبي سعيد، الملاحم، باب الأمر والنهي، رقم: ٤٣٤٤، ص: ٦١٠، وابن ماجة عن أبي سعيد، الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، رقم: ٤٠٠١، ص: ٥٧٨.

وأما دليل تغيير المنكر الصادر عن ولي الأمر بالمخالفة والدعوة إليها، فما تقدم من حديث تغيير المنكر باليد للقادر عليه، وما تقدم من حديث أبي بكر في تفسير الآية، ولحديث السفينة وقد تقدم أيضاً.

* * *

*** المطلب الرابع ـ أهل الحل والعقد وعزل ولي الأمر:**

إن تفصيل الكلام في موضوع عزل ولي الأمر يحتاج لبحث مستقل، وسأورد هنا ما يخص جماعة أهل الحل والعقد من هذا الموضوع[1].

ويحسن، بادىء ذي بدء، أن نكون على ذكر من أن منصب الإمامة مطلوب لمقصد شرعي، هو رعاية مصلحة الأمة، وتطبيق أمر الله فيها؛ وبناء عليه، فإن دوام الإمامة ينبغي أن يرتبط بدوام رعاية مصلحة الأمة، ودوام تطبيق شرع الله.

كما يحسن ألا يغيب عنا أن الإمامة عقد يتم بين طرفين، وأن لهذين الطرفين أن يتفقا في العقد على ما يحقق المصلحة، ومنه تحديد مدة الإمامة؛ فليس ثمة مانع شرعي من هذا التحديد، والأصل جوازه حتى يؤتى بالدليل الذي يحظر تحديد مدة الإمامة. ولا يقال: إن الخلفاء الراشدين فمن بعدهم لم تُحدد مدة خلافتهم! لأن عدم وقوع تحديد مدة خلافتهم، ليس دليلاً على عدم جواز هذا التحديد. وقد تقدم في تمهيد هذا البحث التحذير من عدّ كل تطبيقات الخلفاء الراشدين لنظام الحكم إجماعاً لا يجوز العدول عنه؛ وبناء عليه، فإن

---

(١) لينظر للوقوف على تفاصيل موضوع عزل رئيس الدولة: بلال صفي الدين، البغي في الشريعة الإسلامية والقوانين المعاصرة: ١٢٦ ـ ١٥٢، ولينظر للوقوف على تفاصيل موضوع الخروج: المرجع ذاته: ١٥٢ ـ ٢٠٤.

إقرار الصحابة فمن بعدهم بيعة الخلفاء دون تحديد للمدة، يعد إجماعاً على جواز عدم تحديدها، ولكنه ليس إجماعاً على وجوب عدم تحديدها.

ولا يخفى أن المصلحة اليوم داعية لتحديد مدة رئاسة الدولة، سداً لذريعة الاستبداد، وفتحاً لباب بقاء الخيار للأمة، لتقدم خير من تراه محققاً لمصالحها، وحثاً لولي الأمر على أداء غاية ما يمكنه أداؤه.

أولاً ـ العزل والانعزال والخروج:

ليست المصطلحات الثلاثة: العزل، والانعزال، والخروج، بمعنىً واحد، ولعل التسوية بينها، وعدها مترادفات يوقع في قدر ليس بالقليل من تحميل العلماء ما لم يقولوه.

فالعزل أو الخلع أو الاستبدال: قرار يصدره أهل الحل والعقد ينهون بموجبه صلاحيات رئيس الدولة أو ولي الأمر إذا صدر عنه ما يستوجب حل العقد المبرم بينه وبين أهل الحل والعقد، ويفقد رئيس الدولة بموجب العزل منصبه، ويعود مواطناً كسائر المواطنين.

أما الانعزال: فهو فقد رئيس الدولة لمنصبه نتيجة لصدور أمر عنه، أو نتيجة لوقوعه في أمر ما، من دون الحاجة إلى إصدار قرار منشىء لعزله من أي جهة، ولا تملك أية جهة في الدولة الإسلامية رفع هذا الانعزال أو منع وقوعه بعد صدور ما يسببه.

وأما الخروج فهو عمل قتالي تقوم به جماعة من مواطني الدولة الإسلامية ضد رئيس الدولة، ويفترق عن العزل بأن العزل قرار، والخروج قتال فعلي، ويطلق على الخروج اسم البغي أيضاً.

وفي كلام العلماء ما يشهد لهذا التفريق، وبخاصة للتفريق بين العزل والانعزال.

مثل قول الجويني: «وذهب طوائف من العلماء إلى أن الفسق بنفسه لا يتضمن الانخلاع ولكن يجب على أهل الحل والعقد إذا تحقق ـ أي الفسق ـ خلعه»[١].

ومثل قول الغزالي: «والإمام لا ينعزل بالفسق على الأصح، ولكن إن أمكن الاستبدال به من غير فتنة فعله أهل الحل والعقد»[٢].

ومنه قول بعض فقهاء الحنفية: «وإذا قُلِّد إنسان الإمامة حال كونه عدلاً ثم جار في الحكم وفسق بذلك أو غيره لا ينعزل، ولكن يستحق العزل إن لم يستلزم عزله فتنة، ويجب أن يُدعى له بالصلاح ونحوه، ولا يجب الخروج عليه»، كذا نقل الحنفية عن أبي حنيفة[٣].

وينقل بعض فقهاء الحنفية في الحكم أيضاً: «وأما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف، وكذا في انعزاله بالفسق، والأكثرون على أنه لا ينعزل، وهو

(١) غياث الأمم: ١٠٠ ـ ١٠١، ولينظر قوله قبل ذلك: «ذهب طوائف من الأصوليين والفقهاء إلى أن الفسق إذا تحقق طريانه أوجب انخلاع الإمام، كالجنون، وهؤلاء يعتبرون الدوام بالابتداء، . . والذي يوضح ذلك أنه لا يجوز تقريره بل يجب عند من لم يحكم بانخلاعه خلعُه، وإذا كان يتعين ذلك، فربط الأمر بإنشاء خلعه لا معنى له مع أنه لابد منه».

(٢) الوسيط: ٤/ ٤٨٣، ولينظر: الاقتصاد في الاعتقاد: ١٩٩.

(٣) الكمال بن أبي شريف، المسامرة شرح المسايرة: ٣٤٢، حاشية ابن عابدين: ٢/ ٢٨٣، ٦/ ٤١٥.

المختار من مذهب الشافعي وأبي حنيفة رحمهما الله، . .ويستحق العزل بالاتفاق»[١].

وإذا وجد الباحث قلة من العلماء لم يفرقوا هذا التفريق، ولم يميزوا بين المصطلحات فعليه أن يأخذ بقول من حفظ وكان في هذا الأمر حجة.

أسباب العزل والانعزال:

تتلخص أسباب الانعزال في طروء سبب ظاهر لا خفاء فيه، يذهب بشرط من الشروط الواجب توافرها في الإمام، بحيث يبعد زوال هذا السبب، أو عود الأمر إلى ما كان عليه قبل طروئه. وكل سبب يحتاج في إظهار خلله إلى نظر، فهو يحتاج إلى قرار منشىء من الناظرين فيه. والمراد بالنظر هنا: مزيد الفكر والتدبر من أهل النظر، الذين هم أهل الحل والعقد، فيما يفيد العلم والقطع باختلال أمور المسلمين، بسبب ما طرأ على الإمام من تغيّر[٢].

ويمكن تعداد أسباب الانعزال التي لا تحتاج لقرار منشىء فيما يلي:

١ ـ الكفر الصريح.

٢ ـ الوفاة.

٣ ـ انتهاء مدة الرئاسة.

٤ ـ التغلب على رئيس الدولة بالقوة من آخر واستقرار الأمر للمتغلب.

٥ ـ الاستقالة.

كما يمكن تعداد أسباب عزل رئيس الدولة فيما يلي:

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٦/ ٤١٥.

(٢) لينظر: الجويني، غياث الأمم: ١٢٦.

١ ـ الجرح في عدالته بسبب الفسق أو الظلم، فيعزل إذا لم يؤد عزله لفتنة أكبر من فتنة بقائه.

٢ ـ نقص الكفاءة البدنية المؤثر في قيام رئيس الدولة بالمقصود من منصبه، كفقد إحدى الحواس، أو فقد أحد الأعضاء.

٣ ـ نقص استقلالية القرار، بتسلط جهة أو شخص على قرار رئيس الدولة، سواء أكان هذا التسلط أو الاستبداد من داخل جهاز الحكم في الدولة، أم كان من خارج هذا الجهاز، كما هو الحال عند وقوع رئيس الدولة أسيراً في يد جماعة خارجة عليه داخل دولته، أو في يد دولة أخرى محاربة[1].

وأكثر ما يجده الباحث عند العلماء الذين تعرضوا لموضوع عزل الإمام، كلامهم عن عزله بسبب الفسق والظلم، وقد اختلف الفقهاء في حكم عزل ولي الأمر الظالم، حتى إنك لتجد فقهاء المذهب الواحد يروون في ذلك الحكم أقوالاً ووجوهاً في مذهبهم، وأرى أن التفريق بين جواز العزل بواسطة أهل الحل والعقد، وبين الانعزال أو وجوب العزل وعدم الخيار فيه، وبعبارة أخرى: التفريق بين الفعل الصادر عن أهل الحل والعقد المنشىء للعزل، وبين الفعل المظهر للانعزال، يوفِّق بين كثير من عبارات الفقهاء التي ظاهرها الاختلاف.

ثانياً ـ مذاهب الفقهاء في عزل ولي الأمر الظالم:

ذهب الحنفية إلى أن ولي الأمر الظالم يستحق العزل، ولكنه لا ينعزل تلقائياً بالظلم، وينقل ابن عابدين[2] أقوال الحنفية في المسألة فيقول: «وأما

(١) ليقارن مع: الماوردي، الأحكام السلطانية: ٥٣ ـ ٦٠، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٢ ـ ٢٥، الجويني، غياث الأمم: ١٢٢ فما بعد.

(٢) ابن عابدين: (١١٩٧ ـ ١٢٥٢هـ = ١٧٨٤ ـ ١٨٣٦م) محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، فقيه الديار الشامية، وإمام الحنفية في عصره، مولده ووفاته في =

خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف، وكذا في انعزاله بالفسق، والأكثرون على أنه لا ينعزل، وهو المختار من مذهب الشافعي وأبي حنيفة رحمهما الله، وعن محمد[١] روايتان، ويستحق العزل بالاتفاق»[٢].

وينقل عن صاحب كتاب المسايرة قوله: «وإذا قُلِّد عدلاً ثم جار وفسق لا ينعزل، ولكن يستحق العزل إن لم يستلزم فتنة»[٣].

كما ينقل عن كتاب المواقف وشرحه: «أن للأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين، وانتكاس أمور الدين، كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها، وإن أدى خلعه إلى فتنة احتمل أدنى الضررين»[٤].

وقال المالكية: «لا يعزل السلطان بالظلم والفسق وتعطيل الحقوق بعد انعقاد إمامته، وإنما يجب وعظه[٥]. ولا يجوز الخروج عليه تقديماً لأخف المفسدتين، اللهم إلا أن يقوم عليه إمام عدل فيجوز الخروج عليه، وإعانة ذلك القائم»[٦].

= دمشق، له: رد المحتار على الدر المختار ويعرف بحاشية ابن عابدين، ونسمات الأسحار، ومجموعة رسائل. (الأعلام للزركلي: ٦/ ٤٢).

(١) محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، أبو عبد الله، إمام في الفقه والأصول، نشر فقه أبي حنيفة، من كتبه: المتون الستة المشهورة عند الحنفية. توفي سنة: ١٨٩هـ. (تاريخ بغداد: ٢/ ١٧٢ ـ ١٨٢، الأعلام: ٦/ ٨٠).

(٢) حاشية ابن عابدين: ٦/ ٤١٥.

(٣) الموضع السابق، الكمال بن أبي شريف، المسامرة شرح المسايرة: ٣٤٢.

(٤) حاشية ابن عابدين: ٦/ ٤١٥.

(٥) الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي: ٤/ ٢٩٩.

(٦) حاشية الدسوقي: ٤/ ٢٩٩، ولينظر: ٤/ ١٢٩، باب في القضاء.

ومعلوم أن الإمام العدل لا يتسنى إلا بإقامة أهل الحل والعقد له.

وينقل القرطبي عن ابن خُوَيْزِ مِنْداد[1] قوله: «وكل من كان ظالماً لم يكن نبياً ولا خليفة ولا حاكماً ولا مفتياً ولا إمام صلاة، ولا يقبل عنه ما يرويه عن صاحب الشريعة، ولا تقبل شهادته في الأحكام، غير أنه لا يُعزل بفسقه حتى يعزله أهل الحل والعقد، وما تقدم من أحكامه موافقاً للصواب ماض غير منقوض..»[2].

وقال الشافعية: «واعلم أن هذه الشروط ـ أي الشروط الواجب توافرها في الإمام ـ كما تعتبر في الابتداء تعتبر في الدوام، إلا العدالة فإنه لا ينعزل بالفسق في الأصح»[3].

وليلاحظ تعبيره بالانعزال، وكون عدم الانعزال هو الأصح مما يشير إلى أن مقابله وجه صحيح عند الشافعية.

وقد تقدم قول الغزالي بعدم الانعزال بالفسق على الأصح، وقوله بأن لأهل الحل والعقد الاستبدال به إن أمكن من غير فتنة[4].

وقال الحنابلة: «وإن لم يسأل العزل حرم عزله إجماعاً، ولا ينعزل

---

(١) ابن خويزمنداد: محمد بن علي بن إسحق بن خويزمنداد، ويقال: خوازمنداد، الفقيه المالكي البصري، أبو عبد الله. أو هو محمد بن أحمد بن عبد الله، أبو بكر، كان في أواخر المائة الرابعة. (لسان الميزان: ٥/ ٢٩١).

(٢) تفسير القرطبي: ٢/ ١٠٩.

(٣) الشربيني، مغني المحتاج: ٤/ ١٣٠، ولينظر تعليقه على قول النووي في المنهاج: «وينعزل الوصي بالفسق، وكذا القاضي في الأصح، لا الإمام الأعظم» ٣/ ٧٥.

(٤) الوسيط: ٤/ ٤٨٣، الباب الرابع في الأوصياء، النظر الأول في الأركان، ولتنظر الروضة للنووي في الباب ذاته.

الإمام بفسقه، ولا ينعزل بموت من بايعه؛ لأنه ليس وكيلاً عنه، بل عن المسلمين..»[١].

وكان الإمام أحمد يقول: «لا طاعة لهم في معصية الله تعالى، وكان يقول: من دعا منهم إلى بدعة بلا تجيبوه، ولا كرامة، وإن قدرتم على خلعه فافعلوا»[٢].

وخلاصة ما عليه جمهور الفقهاء: أنه لا يجوز عزل ولي الأمر الظالم إن غلب على الظن أن عزله سيؤدي إلى فتنة أكبر من فتنة ظلمه الواقع، وأنه يجوز عزله إن لم يؤد عزله إلى فتنة أكبر، وكان في عزله إصلاح ما اختل من أمور المسلمين.

وهذا اعتبار منهم للمصلحة التي ينبغي أن تكون مراعاتها ديدن من ينظر في أمور المسلمين العامة، ويؤخذ عد المصلحة معياراً من قوله ﷺ: «سيليكم أمراء يفسدون، وما يصلح الله بهم أكثر، فمن عمل منهم بطاعة فله الأجر وعليكم الشكر، ومن عمل منهم بمعصية الله فعليهم الوزر وعليكم الصبر»[٣]، فقد رتّب الحديث هذه النتائج على كون المصلحة الناتجة عن بقاء هؤلاء الأمراء أكبر من الفساد المتبادر منهم، وعلى هذا المحمل ينبغي حمل الأحاديث الآمرة بالصبر.

---

(١) البهوتي، كشاف القناع: ٦/ ١٦٠، شرح منتهى الإرادات: ٣/ ٣٨١.

(٢) العقيدة، رواية: أبي بكر الخلال: ١٢٤، اعتقاد الإمام المبجل ابن حنبل، لعبد الواحد ابن عبد العزيز التميمي: ٣٠٥.

(٣) البيهقي، شعب الإيمان: رقم: ٧٣٦٨، ٦/ ١٥، عن عبد الله بن مسعود، ولينظر: المناوي، فتح القدير: رقم: ٤٧٨٦، ٤/ ١٧٥.

ثالثاً ـ من يعزل ولي الأمر الظالم؟

إن النظر في المصالح والمفاسد الناتجة عن بقاء ولي الأمر الظالم أو عزله لا يتيسر لكل فرد من العامة، بل يحتاج إدراكه إلى مراس في أمر مصالح الناس، وخبرة في السياسة الشرعية، وتقدير لحجم القوى المؤيدة لهذا العزل والمعارضة له، فناسب أن يناط أمر قرار عزل ولي الأمر الظالم بأهل الحل والعقد، ونص العلماء على الجهة التي لها عزل الظالم وهي أهل الحل والعقد.

يقول الجويني: «فإن قيل: قد قدمتم أن وجه خلع الإمام نصب إمام ذي عدة، فما ترتيب القول في ذلك؟ قلنا: الوجه خلع المتقدم، ثم نصب الثاني، ثم الثاني يدفعه دفعه للبغاة. فإذا قيل: فمن يخلعه؟ قلنا: الخلع إلى من إليه العقد، وقد سبق وصف العاقدين بما فيه مقنع وبلاغ تام»[1].

ومعلوم أن أهل الحل والعقد هم من يعقدون البيعة للإمام، كما أن من المعلوم أن المعتبر في عددهم هو قيام الشوكة والقدرة، فكذلك الشأن في العزل.

وقد تقدم كلام ابن خويزمنداد في أن أهل الحل والعقد هم من يعزل الظالم إن استحق العزل، ويمكن الاستدلال على أن أهل الحل والعقد هم الجهة المخولة بإصدار قرار عزل ولي الأمر الظالم بما يأتي:

١ ـ إن أهل الحل والعقد هم الجهة التي تقدم منها عقد الإمامة، والمناسب أن يناط حل العقد عند الحاجة بمن قام بتولي عقده.

٢ ـ إن العزل ينبغي أن يصدر عن جماعة ذات قدرة وكفاية، وإلا لم يلتفت ولي الأمر الظالم لقرارها، وليس في الدولة الإسلامية من يمتلك من القدرة

---

(١) غياث الأمم: ١٢٦.

والشوكة ما يمتلكه أهل الحل والعقد.

٣ ـ إن أهل الحل والعقد هم ممثلو العامة في أمر الإمامة والسياسة، والعقد للإمام ثم حل هذا العقد عند الحاجة والاستبدال بالظالم أمور تعود للأمة، وأهل الحل والعقد هم وجوهها وممثلوها، فكان لهم إصدار قرار عزل الظالم.

٤ ـ إن أهل الحل والعقد يعدون أقدر من يمكنه الموازنة بين المصالح والمفاسد الناتجة عن قرار العزل، ومع أنهم يستعينون بجهات أخرى في الدولة لمعرفة هذه النتائج إلا أنهم ألصق عناصر الدولة بموضوع السياسة ونتائجها، فناسب إناطة إصدار قرار العزل بهم.

٥ ـ إن البدائل التي يمكن أن يفترض المرء توليها أمر عزل الظالم منتقدة أشد الانتقاد، فالعصيان المدني يحتاج إلى من ينظمه، ويعلنه، وليس ثمة أجدر من أهل الحل والعقد بتولي مهمة العزل، فعاد الأمر إليهم في نتيجة افتراض هذا الخيار. والخروج أمر عشوائي، وهو منهي عنه، ولربما يؤدي إلى نقيض المقصود منه، لأن إناطة الأمر بالسيف غير مأمونة العواقب. وإناطة العزل بمحكمة المظالم أو مجلس المشروعية الأعلى أو ما يدعى اليوم بالمحكمة الدستورية العليا، يُغفل أمر الشوكة؛ لأن ولي الأمر الظالم قد لا يستجيب لقرار هذه المحكمة.

على أن بمقدور أهل الحل والعقد عند إناطة قرار العزل بهم تحصيل الإيجابيات الناتجة عن إناطة العزل بمحكمة المظالم أو مجلس المشروعية الأعلى، بأن تحكم هذه المحكمة بتوافر سبب العزل في ولي الأمر الظالم، ثم يناط إصدار قرار العزل بأهل الحل والعقد بحسب ما يقدرونه من المصالح والمفاسد.

فأهل الحل والعقد هم إذن الجهة المسؤولة عن إصدار قرار العزل، ولكن هذا القرار مشروط بتوافر أمرين اثنين:

- **أولهما**: وجود السبب المقتضي للعزل، فلا يجوز عزل الإمام بغير سبب يقتضيه، لأن عقد البيعة ملزم للأمة ولأهل الحل والعقد فيها إن لم يتغير حال الإمام.
- **والثاني**: أن تكون المفسدة المتوقعة من العزل أقل من المفسدة الواقعة بظلم ولي الأمر.

ويحسن أن يضاف إلى قرار أهل الحل والعقد بعزل ولي الأمر الظالم اشتراط موافقة الأمة عليه، كما تقدم في البيعة أنه لابد من بيعة العامة، لضمان كون أهل الحل والعقد متبوعين بين العامة، وممثلين لهم.

ويحسن التذكير أخيراً بأنه لا يستدعي كل عزل يقرره أهل الحل والعقد ثوران فتنة أكبر من فتنة بقاء الظالم؛ لأن هذا الظالم سيأخذ بعين الاعتبار قدرة من قرر عزله وشوكتهم، فإذا وجد أن عندهم من القدرة والشوكة ما يمكّنهم من الاستبدال به آخر الأمر دفعه ذلك للتخلي عن هذا المنصب دون قتال[1].

والواجب على أهل الحل والعقد ألا يغامروا بإدخال الأمة في فتن قد تنتج عن قرار العزل إذا لم يعلموا أن في هذا العزل مصلحة، وأن ولي الأمر الظالم غير معتضد بشوكة تمنع عزله[2].

---

(١) من ذلك ما حدث في المملكة العربية السعودية منذ عقود، إذ قرر العلماء بالإجماع أن الملك سعود لم يعد صالحاً لولايته، وأذاع كبير العلماء بياناً في المذياع، وقد استجاب الملك، وخضع لرأي العلماء، واعتزل الحكم. د. مصطفى كمال وصفي، النظام الدستوري في الإسلام: ١٥٩.

(٢) ولينظر في موضوع عزل ولي الأمر الظالم: النووي، شرح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء من غير معصية، ١٢/ ٤٦٨ ـ ٤٧٤، ابن حجر، فتح الباري، رقم: ٧٠٥٥، ١٣/ ٩ ـ ١٠، القلقشندي، مآثر الإنافة: ١/ ٣٩، ٦٥ ـ ٧٠.

*** المطلب الخامس ـ مهمة أهل الحل والعقد عند الخروج على ولي الأمر:**

تقدم أن الخروج هو بدء جماعة من الرعية بقتال ولي الأمر، وأنه يختلف عن العزل، والواقع أن الخروج إذا ما وقع اعتاص الأمر عن الضبط إلى حد بعيد، وصار الحكم للسيف، ومع هذا فإن على أهل الحل والعقد مسؤوليات عند وقوع الخروج وقبله، ستتبين ما خلال ما يأتي.

أولاً ـ حكم الخروج على ولي الأمر:

من الواضحات في نظام الحكم الإسلامي أن الخروج على الإمام العادل كبيرة من الكبائر، كما أن الإجماع منعقد على وجوب قتال ولي الأمر إن صدر منه كفر صريح، وينقل النووي حكاية هذا الإجماع فيقول: «أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وأنه لو طرأ عليه الكفر انعزل. . .، وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه، ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك، فإن لم يقع ذلك إلا لطائفة وجب عليهم القيام بخلع الكافر»[1].

ويغني هذا الإجماع عن نقل الأدلة هنا[2].

إنما وقع بعض الاختلاف بين العلماء في حكم الخروج على ولي الأمر الظالم الذي تقدم الكلام عن حكم عزل أهل الحل والعقد له، ولكن مذهب العلماء عند التحقيق هو تحريم الخروج على ولي الأمر الظالم، وينقل الإمام النووي الإجماع على ذلك، يقول: «وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع

---

(١) شرح مسلم، ١٢/ ٤٦٨، ينقله عن القاضي عياض، ولينظر: ابن حجر، فتح الباري: ١٣/ ١٠، الشوكاني، نيل الأوطار: ٧/ ١٧٥، أبو جيب، موسوعة الإجماع: ١/ ٣٧٥.

(٢) لينظر للتوسع في الأدلة، وفي بحث الخروج عموماً: بلال صفي الدين، البغي في الشريعة الإسلامية والقوانين المعاصرة: ١٥٣ ـ ١٩٢.

المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين، وقد تظاهرت الأحاديث بمعنى ما ذكرته، وأجمع أهل السنة أنه لا ينعزل السلطان بالفسق..»[١].

وغني عن التذكير أن معنى الانعزال الذي ينقل النووي الإجماع على عدمه إن ظلم ولي الأمر، هو فقد المنصب تلقائياً، ولا يتناقض عدم الانعزال أو عدم وجوب العزل مع جواز الاستبدال بالظالم عن طريق أهل الحل والعقد.

وقد أجمع العلماء أيضاً على وجوب طاعة ولي الأمر في غير معصية، وعلى تحريم الطاعة في المعصية[٢].

وتشهد أقوال فقهاء المذاهب الأربعة لما تقدم من نقل الإجماع على حرمة الخروج على ولي الأمر الظالم[٣].

ثانياً ـ كيفية التوفيق بين جواز عزل الظالم وحرمة الخروج عليه:

إن ما تقدم من تعريف العزل بأنه قرار يصدر عن أهل الحل والعقد، ومن تعريف الخروج بأنه قتال فعلي، يظهر وجه التوفيق بين القول بجواز عزل ولي الأمر الظالم، وبين القول بحرمة الخروج عليه.

---

(١) شرح مسلم، ١٢/ ٤٦٨، ابن حجر، فتح الباري: ١٣/ ١٠، أبو جيب، موسوعة الإجماع: ١/ ٣٧٥.

(٢) النووي، شرح مسلم: ١٢/ ٤٦٤، الخطابي، معالم السنن: ٣/ ٤٢٨.

(٣) حاشية ابن عابدين: ٢/ ٢٨٣، حاشية الدسوقي: ٤/ ٢٩٩، شرح الزرقاني على مختصر خليل مع حاشية الرهوني: ٨/ ٧٨، وقد نقل قول ابن المنذر بأن جماعة أهل العلم كالمجتمعين على أن من لم يمكنه أن يمنع نفسه وماله إلا بالخروج عن السلطان ومحاربته أنه لا يحاربه ولا يخرج عليه، الشربيني، مغني المحتاج: ٤/ ١٣٠، البهوتي، كشاف القناع: ٦/ ١٦٠، مجموع فتاوى ابن تيمية: ٤/ ٤٤٤، ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين: ٣/ ٦.

فالخروج قتال لولي أمر شرعي، ولا يناقض شرعيته صدور الظلم عنه، فلا يجوز للرعية أن تبدأ بقتال ولي الأمر الظالم؛ لأن في تحكيم السيف فتحاً لباب الفتن، وسفك الدماء، والشرع يتشوف لمنع ذلك. أما إذا قرر أهل الحل والعقد بناء على دراسة لما يؤول إليه الأمر من مصالح ومفاسد، وبناء على ما يرونه من توافر الشوكة لديهم، إذا قرروا عزل ولي الأمر الظالم، وتنصيب آخر مكانه، وقاموا بالعزل، فإن ولي الأمر الظالم يفقد منصبه وشرعيته، فإذا أصر على التمسك بمنصبه قاتله ولي الأمر المبايَع مكانه، وأعانته الأمة عليه، وليست هذه الإعانة خروجاً، بل دفعاً للخارج على الإمام المبايَع؛ لأن ولي الأمر الظالم الذي صدر قرار أهل الحل والعقد بعزله ثم لم يستجب يعد خارجاً على المبايع مكانه.

وعلى أهل الحل والعقد في هذه الظروف أن يحسبوا لكل قرار يصدر عنهم حسابه، فالعزل، والتنصيب، ودعوة الأمة لدفع الظالم المتمسك بالمنصب، كلها قرارات خطيرة لا يُلجأ إليها إلا عند الحاجة الماسة، وإحداق الخطر بمصالح الأمة.

يقول الجويني: «إن المتصدي للإمامة إذا عظمت جنايته، وكثرت عاديته،.. وخيف بسببه ضياع البيضة، وتبدّد دعائم الإسلام، ولم نجد من ننصبه للإمامة حتى ينتهض لدفعه..، فلا نطلق للآحاد في أطراف البلاد أن يثوروا، فإنهم لو فعلوا ذلك، لاصطُلموا وأُبيروا، وكان ذلك سبباً في زيادة المحن، وإثارة الفتن، ولكن إن اتفق رجل مطاع، ذو أتباع وأشياع، ويقوم محتسباً، آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، وانتصب لكفاية المسلمين ما دُفعوا إليه، فليمض في ذلك قدماً، والله نصيره على الشرط المقدم في رعاية

المصالح، والنظر في المناجح، وموازنة ما يُدفع ويرتفع بما يُتوقع»[1].

وإنما نقلت هذا النص بحروفه لأنه يفرق بشكل واضح بين ما يكون عليه حال ولي الأمر الظالم قبل عزله وبعده، كما يؤكد على ضرورة اعتبار مآل المصالح والمفاسد الناتجة عن قرار العزل، ويظهر في الوقت ذاته فارق ما بين الخروج المحرم والإزاحة المشروعة.

* * *

*** المطلب السادس ـ مهمة أهل الحل والعقد في التشريع:**

يستلزم بحث موضوع تشريع القوانين ضمن وظائف أهل الحل والعقد بيان سبب بحث هذا الموضوع هنا؛ لأن المعلوم لدى علماء نظام الحكم الإسلامي أن استنباط الأحكام ليس من وظائف وجوه الناس، بل من وظيفة المجتهدين. والواقع أنني لم أعرض لوظيفة التشريع في هذا الموضع إلا لأن لأهل الحل والعقد نوع مشاركة في إصدار هذا التشريع، ولذلك عرضته ضمن وظائف أهل الحل والعقد ذات الطبيعة السياسية، لأن مشاركتهم فيه ذات طبيعة سياسية، أما الجانب العلمي من التشريع فله أهله المختصون به من المجتهدين وأهل العلم.

وينبغي بادىء ذي بدء أن يتم التمييز بين معنيين للتشريع:

أولهما: ابتداع القوانين دون الاستناد إلى أصل ثابت لا يتغير، بل اتخاذ المصلحة معياراً مطلقاً، وهذا ما عليه حال المجالس التشريعية في النظم الوضعية.

---

(١) غياث الأمم: ١١٦، ولينظر: ١٦٣.

والثاني: استنباط الأحكام أو القوانين من النصوص الشرعية التي لا تقبل التغيير أو التبديل أو النسخ، وهو المقصود بكلمة التشريع في هذا المطلب.

إن وسيلة الوصول إلى الأحكام والتشريعات والقوانين التي يجب على الناس الالتزام بها في الدولة الإسلامية، تنحصر في استخراج هذه الأحكام والتشريعات من القرآن والسنة المصدرين الأساسيين للتشريع، وما يتبعهما من المصادر الأصلية للتشريع: الإجماع والقياس، وما يلحق بهما من مصادر تبعية كالاستصحاب والاستحسان والمصالح المرسلة وغيرها.

وتعد هذه الخصيصة أعظم ما يميز الشريعة الإسلامية عن القوانين الوضعية، بكل ما تعنيه كلمة العظمة من معنى، حتى إن بعض الفقهاء الدستوريين في الغرب أدركوا تأثر التشريع الغربي بالإنسان أو الجهة التي تصدره، وأدركوا الحاجة لوجود مصدر ثابت تنبثق عنه القوانين والتشريعات، وأكدوا أنه لا يوجد إلا المصدر الإلهي، ولكنهم توقفوا عند هذا الحد، ولم يبحثوا عن المصدر الإلهي للتشريع، بسبب عدم وجود شريعة مفصلة ذات مصدر سماوي عندهم، وبسبب ما مروا به من تجربة مع الكنيسة في القرون الوسطى.

ومن أسباب تميز الشريعة الإسلامية في هذا الموضوع: أن القانون أو الدستور الصادر عن جهة ما يتصف بما تتصف به هذه الجهة، وما يهم هنا من هذه الصفات هو كون مصدر الشريعة أسمى وأعلى من منزلة كل من يُطلب منهم تطبيق هذه الشريعة، لأنه لا يمكنهم تبديله أو نسخه، في حين لا تتجاوز منزلة التشريعات الصادرة عن جهة بشرية منزلة من يصدرها، وينتج عنه إمكان تبديلها وتغييرها بإرادة من أصدرها.

ومن هنا تميز التشريع في الشريعة الإسلامية عن نظيره في القوانين الوضعية، تميز موضوعاً ومصدراً؛ فأما من ناحية الموضوع: فإن التشريع في الدولة الإسلامية يجب ألا يتجاوز حدود النصوص الثابتة، وألا يطغى عليها، لأن هذه النصوص هي المصدر الذي يُستقى هذا التشريع منه.

أما في القوانين الوضعية، فليس ثمة حدود لهذا التشريع إلا إرادة المشرِّعين.

وأما اختلافهما من حيث المصدر، فإن التشريع في الدولة الإسلامية يصدر عن القادرين على استنباط الأحكام من النصوص، وبالتالي ينبغي توافر صفات معينة فيمن يتصدى لهذه المهمة تكفل قدرته على الاستنباط الصحيح، وفهم مراد الشارع، في حين تصدر التشريعات في النظم الوضعية عن إرادة مجلس منتخَب بواسطة الشعب، وبالتالي فإن الشعب هو صاحب السيادة على نفسه، ولا تُحد سيادته هذه إلا بإرادته.

وبناء على ما تقدم، يُعلم أن جهاز الحكم، وبخاصة الإمام، لا سلطة له ولا قدرة في التأثير على التشريع، لأن النظر في النصوص واستخراج الحكم منها مضبوط بقواعد لا قدرة لأجهزة الحكم على العبث بها، في حين يستطيع رئيس الدولة وغيره في النظم الوضعية بطريقة أو بأخرى التأثير على قرار المجلس المنتخَب الذي يصدر التشريعات في هذه النظم.

وسأبين فيما يأتي سبب اشتراك أهل الحل والعقد في إصدار التشريعات، وكيفية اشتراكهم في إصدارها.

أولاً ـ سبب اشتراك أهل الحل والعقد في إصدار التشريعات:

إذا كان الفصل ما بين استنباط الأحكام والتشريعات وما بين سياسة الناس

بتنفيذ هذه الأحكام، على النحو المتقدم، فما سبب اشتراك أهل الحل والعقد والإمام في عملية التشريع؟

تتلخص الإجابة على ما تقدم بالقاعدة القاضية بأن لولي الأمر الإلزام بالمباح أو حظره لمصلحة عامة.

فالأحكام التكليفية في الشريعة الإسلامية إما أن تكون أمراً أو نهياً ملزماً وإما أن تكون مباحة تناط باختيار المكلف[1]، فإذا كانت من الصنف الأول وجب على جهاز الحكم أن ينفِّذ هذه الأحكام وأن يسوس الرعية بها، وليست له سلطة تغيير إلزامها.

أما إذا كانت من الصنف الثاني فإن لولي الأمر إذا دعت المصلحة العامة أن يغير مستوى الإلزام من الإباحة والاختيار إلى الإلزام أو الحظر[2].

ويقتصر هذا الحظر أو الإلزام على الظرف الذي دعا إليه، ولا يمتد إلى أصل الحكم شرعاً، لأن ولي الأمر لا سلطة له على تغيير أحكام الشرع، ولا يعد تقييده المباح نسخاً لإباحته، بل تصرفاً بالمصلحة، فيزول تقييده بزوال المصلحة الداعية إليه.

ثم إن من المعلوم أن إناطة هذا الإلزام أو الحظر بولي الأمر إنما كان بسبب إناطة رعاية مصلحة الأمة.

---

(١) وقد تكون مكروهة أو مندوباً إليها أو واجبة.

(٢) وينبغي عدم التعبير هنا بالوجوب والحرمة؛ لأن الوجوب والحرمة لا سلطة لولي الأمر عليهما، اللهم إلا أن يقال: يجب على الناس كذا مما ألزم به ولي الأمر، بسبب وجوب طاعة ولي الأمر.

أدلة جواز تقييد ولي الأمر للمباح:

يمكن إجمال أدلة جواز تقييد الأمر المباح فيما يأتي:

١ - قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾[المائدة: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[التوبة: ٧١]، وقوله ﷺ: «مثل المسلمين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم، كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»[١].

ووجه دلالة الآيتين، والحديث، وما في معناها من الآيات والأحاديث: أن تقييد ولي الأمر للمباح، حظراً أو إلزاماً، إذا كان لداع من جلب مصلحة، أو دفع مفسدة، هو تعاون على البر والتقوى بين المسلمين، وموالاة تجب رعايتها فيما بينهم، وتداع إلى حماية المجتمع الإسلامي.

٢ - إن ولي الأمر مطالب بجلب مصالح المسلمين، ودرء المفاسد عنهم، وتقييدُ المباح وسيلة لتحقيق ما تقدم، فناسب أن يُعطى ولي الأمر هذا الحق. ومن الأمثلة على تقييد المباح لجلب مصلحة أو درء مفسدة: إلزام ولي الأمر الأغنياء بدفع بعض أموالهم للمنكوبين من المسلمين، عند وقوع الزلازل أو المجاعات، إذا لم تفِ أموال الدولة العامة باحتياجات المصابين.

٣ - إن المآل معتبر في الشرع، وإن النتائج التي تتوقع عن فعل ما، تؤثر في معرفة حكم هذا الفعل؛ فإذا غلب على ظن ولي الأمر أن مباحاً سيؤدي إلى ضرر بالمسلمين مآلاً، كان له أن يحظر هذا المباح، حتى مع عدم إنتاجه للضرر حالا. ومن الأمثلة على اعتبار المآل: فرض ضرائب جديدة على

---

(١) متفق عليه، وقد تقدم ص: ٢٧١.

الأغنياء إذا احتاج الجيش للمال؛ لأن الجيش عماد الأمن، وعدم الأمن يعود على أموال الأغنياء بالنقصان، بسبب بذلهم لحراسته، بل قد يعود على أموالهم بالهلاك، فناسب أن يُفرض عليهم ما لم يكن مفروضاً. ومع أن ثمة ضرراً يلحق بالأغنياء في هذه الحال، إلا أن القاعدة تنص على أنه: (يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام)، وأنه: (يرتكب أخف الضررين لاتقاء أشدها). ومعلوم أن إلزام ولي الأمر الناس بما تقدم مشروط بتوافر المصلحة الداعية إليه[1].

يقول الغزالي: «فإن قيل: فتوظيف الخراج من المصالح، فهل إليه سبيل؟ قلنا: لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود، أما إذا خلت الأيدي من الأموال، ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر، ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الإسلام. . ، فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند. . ، لأننا نعلم أنه إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين، وأعظم الشرين، وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخاطر به من نفسه وماله لو خلت خِطة الإسلام عن ذي شوكة يحفظ نظام الأمور، ويقطع مادة الشرور»[2].

---

(١) ويمكن في هذا السياق إيراد قول عمر رضي الله عنه: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت، لأخذت فضول أموال الأغنياء، فقسمتها على فقراء المهاجرين» تاريخ الطبري: ٢/ ٥٧٩. ويحمل قوله على الحاجة الماسة إليه، وعظيم المصلحة، الناتجة عنه، مع ضآلة المفسدة، بدليل قوله: (فضول أموال الأغنياء)، أما التأميم الذي جرى في بعض البلاد العربية، فلم يثمر؛ لأنه كان وسيلة لجمع الناس، وتكوين قاعدة شعبية لحزب أو متغلب، ولأنه أخذ للمال المحترم دون حاجة ملجئة إليه.

(٢) المستصفى: ١/ ٣٠٣ ـ ٣٠٤، ولينظر كلام الإمام الغزالي في مسألة التترس: ١/ ٢٩٤ ـ ٣٠٣، العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام: ١٢٣، ١٣٨، ٥١٠.

٤ ـ إن في حظر ولي الأمر للمباح بسبب المفسدة التي يغلب على الظن أنها تنتج عنه، سداً لذريعة الفساد، وإن في إلزام ولي الأمر بالمباح لمصلحة، فتحاً لذريعة الإصلاح.

٥ ـ إن لولي الأمر التصرف على الرعية بالمصلحة، بناء على أن البيعة عقد وكالة، يتضمن منح ولي الأمر الحق في النظر العام في مصالح الناس، فكان له سلطة تقديرية فيما يصلحهم، وتقييد المباح، إلزاماً أو حظراً، من هذه السلطة التقديرية.

٦ ـ إن الأمور المباحة يتغير حكمها بالنسبة للمكلفين تبعاً لظروفهم الخاصة، فقد يكون فعل المباح واجباً، أو محرماً، وقد يكون فعل المندوب واجباً، والمكروه حراماً، بحسب الظرف المتعلق بالمكلف؛ فالنكاح ـ مثلاً ـ مندوب إليه، ولكنه قد يكون واجباً على من غلب على ظنه أنه سيقع في الحرام، وكان قادراً على تكاليف النكاح، وكذلك تقييد ولي الأمر المباحات، هو نظر منه في أحوال الناس، كما أن لهم النظر في أحوالهم، وملاحظة منه لما يصير به المباح محظوراً عليهم، أو واجباً، بل إن المصلحة العامة أولى بالحكم من المصالح الخاصة، ومصلحة مجموع الأمة أولى من مصلحة فرد أو جماعة محدودة منها.

وينتج عن قرار ولي الأمر بالإلزام بالمباح أو حظره وجوب أداء الرعية ما ألزم به ولي الأمر، ووجوب امتناع الرعية عن فعل ما حظره ولي الأمر؛ لأن تصرف ولي الأمر هذا رعاية للمصلحة وهي عائدة إليهم[1].

---

(١) لينظر تعليق الدكتور فتحي الدريني على حديث السفينة، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم: ٣١١ ـ ٣١٩.

غير أن ولي الأمر ينبغي عليه ألا يلجأ إلى تقييد المباح إلا لحاجة تدعو إليه، وهذا ما يلاحظ في سيرة الخلفاء الراشدين فقد كانوا لا يقيدون المباح إلا إذا دعت إليه المصلحة العامة، ومن الأمثلة القليلة عليه حظر عمر رضي الله عنه على قادة جنده الزواج من نساء أهل فارس، لخشيته بقاء نساء الجزيرة العربية المسلمات دون أزواج، ولخشيته من الآثار الأخرى الناتجة عن إقبال الجنود المسلمين على الزواج بغير المسلمات[١].

ودليل وجوب التزام الرعية بتقييد ولي الأمر للمباح: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[النساء: ٥٩]، فقد عطفت الآية طاعة أولي الأمر على طاعة الله ورسوله، فوجبت طاعة أولي الأمر في كل ما ليس فيه معصية لله ورسوله.

وقد تقدم بيان معنى: أولي الأمر، وأنه يدل على كل ذي أمر، وليس مختصاً بالإمام، ووجه الدلالة ورود كلمة: أولي الأمر بصيغة الجمع، فهي تشمل الإمام وأهل الحل والعقد والعلماء وغيرهم، فتجب طاعة كلٍ منهم فيما يناط به من وظيفة ليستطيع إقامتها على الوجه المطلوب شرعاً.

ويمكن الاستدلال على وجوب التزام الرعية بتقييد ولي الأمر للمباح بأنه إذا كان للمرء أن يقيد المباح على نفسه بالنذر وغيره[٢]، فإن لولي الأمر أن يقيد هذا المباح عليه للمصلحة العامة من باب أولى.

---

(١) مصنف عبد الرزاق عن قتادة: رقم: ١٠٠٥٧، ٦/ ٧٨، ورقم: ١٢٦٦٨، ٧/ ١٧٦.

(٢) لينظر القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: ٢١ ـ ٢٥، ولينظر تعريفه للحكم الذي يقع للحاكم (القاضي وغيره) ويمتنع نقضه، بأنه: إنشاء إطلاق أو إلزام في مسائل الاجتهاد المتقارب فيما يقع فيه النزاع لمصالح الدنيا.

ثم إن إناطة إقرار تقييد المباح بأهل الحل والعقد يشهد له أنهم الجهة التي تعلم مصالح الناس وسبل تحقيقها، فناسب إشراكهم في هذا الإقرار لكونهم من أولي الأمر، ولعلمهم بالمصالح الواجب اتباعها، ولخطورة إناطة هذا الأمر برأي فرد واحد، ولو كان هذا الفرد إماماً.

ثانياً ـ كيفية إشراك أهل الحل والعقد في إصدار التشريعات:

إن أهل الشورى باشتمالهم على ذوي الاختصاصات في الشريعة وغيرها، هم المخوّلون بإعداد القوانين والتشريعات اليوم؛ لأنهم القادرون على استنباط الحكم الشرعي من النص، بسبب توافر خيرة العلماء فيهم، ولأنهم القادرون على ضمان مراعاته للزمان والمكان، بسبب توافر الاختصاصات المتعددة ضمن مجلسهم[١].

ثم إن التشريعات التي تصدر عن أهل الشورى لمعالجة مستجدات الزمان والمكان أحكام زمانية ومكانية تابعة للمصلحة، فالشريعة تامة بإتمام الله عز وجل لها، والأحكام الثابتة بالنص في القرآن والسنة واضحة، وتقتصر مهمة الجميع على تنفيذها فحسب.

فإذا صدر عن أهل الشورى تشريع من التشريعات بعد دراسة واستنباط وإعداد وصياغة، فإن مهمة إصداره على شكل قانون هي مهمة ولي الأمر الذي لا يقتصر هنا على الإمام، بل يشمل أيضاً أهل الحل والعقد.

والواقع أن إشراك أهل الحل والعقد في إصدار القوانين والتشريعات، واشتراط موافقتهم لا يعدو كونه من المظنونات، ولكن علمهم بالمصالح،

(١) وقد تقدمت الدعوة لدراسة جماعة أهل الشورى، وكيفية تعيينهم، وضمان توافر خيرة المختصين والعلماء فيهم، ولعل خير سبيل لذلك أن يتم انتخابهم بواسطة أهل الاختصاص أنفسهم، ثم تصديق هذا الانتخاب عن طريق جهة ملزمة في الدولة.

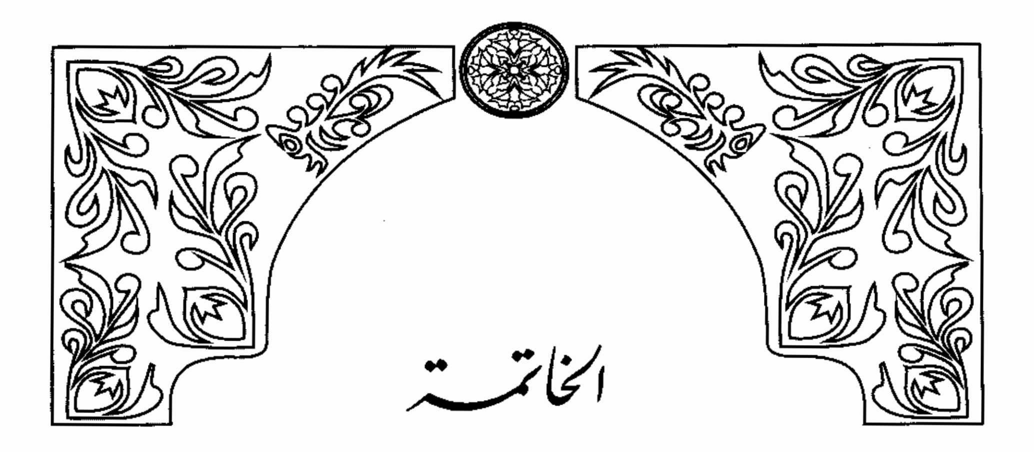
وكونهم وجوه الناس يشهد لاعتبارهم في هذا الأمر، ليكون الإلزام بالمباح وحظره حائزاً رضا الأمة ذاتها ممثلة بوجوهها، ولئلا يتعسف ولي الأمر في استعمال الحق في تقييد المباح إن أنيط هذا الحق به وحده.

فالأصل في اتخاذ القرارات السياسية: أهل الحل والعقد بمشورة أهل الشورى، والأصل في التشريع أهل الشورى من العلماء، على أن يكون ذلك بموافقة أهل الحل والعقد.

ويغلب على الظن أن أهل الحل والعقد لن يرفضوا أي تشريع حاز رضا أهل الشورى، وعلى فرض وقوعه، فإن الفيصل بينهما ينبغي أن يكون مجلس المشروعية الأعلى.

وينبغي خلال عملية التشريع مراعاة الأخذ بالأيسر للأمة، واستنفاد طرق الاستشارة، والتقليل قدر الإمكان من هذه التشريعات، وعدم اللجوء إليها إلا عند الحاجة التي تدعو إليها المصلحة العامة؛ لأن قلة التشريعات تعطي حرية أكبر للناس في التعاقد فيما بينهم بحسب شروطهم، ثم يفصل القضاء فيما بينهم عند التنازع، بموجب القواعد العامة وثوابت الشرع.

إن توافر العلماء، وانتشارهم بين الناس، واتصالهم بهم عن طريق الجمع والجماعات وغيرها، يغني عن كثير من التشريعات التي لجأت إليها الدول التي لا تتوافر فيها ميزة وجود العلماء وفتواهم الناس، وهذا يوجب أن يكون همّ جهاز الحكم والرعية في الدولة الإسلامية اليوم هو الصدور عن الهوية الإسلامية في التشريع والحكم، لأن هذه الهوية ستسهل أمر التشريع والاجتماع عليه، لما تمتلكه المذاهب الفقهية من ذخيرة واسعة، ولما يؤديه العلماء بين الناس من إفتاء وغيره من الأعمال التي تخفف التنازع ورفع الأمر إلى القضاء، كما تخفف الحاجة إلى إصدار تشريعات جديدة، والله أعلم.



الخاتمة

بعد ثلاث سنوات من البحث في هذا الموضوع الشائق، أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، أيد البحث أهمية هذه الجماعة، ووجوب السعي لإقامتها على الوجه المعتبر شرعاً؛ لأن بمقدورها تلافي كثير من سلبيات واقع أنظمة الحكم، سواء الوضعية، أو التي تتبنى نهجاً إسلامياً.

وقد نبه البحث إلى الأهمية البالغة لتوافر المناخ الذي ينبت أهل الحل والعقد فيه، وقد بحثت في أكثر جوانب هذا المناخ أهمية، وهو موضوع: الهوية. وثمة جوانب أخرى مهمة؛ كالدعوة ونشر الأحكام الشرعية بين العامة، الذي يؤدي إلى إفراز جماعة من أهل الحل والعقد قادرة على النهوض بوظائفها، وكالحرية التي لا يتيسر اختيار وجوه الناس إلا في ظلها، وتحتاج هذه العناوين لأبحاث مفردة، ستثبت غالباً أن تطبيق أجهزة الحكم في دولنا لنظام الحكم الإسلامي، هو نتيجة عن مقدمات ينبغي ألا يُغفل عنها؛ فالبذار مهما بلغت جودتها لا تثمر في أرض لم تبذل الجهود فيها لإعدادها، وتهيئتها لتلقي هذه البذار.

وأذكر قارىء هذا البحث بأن نظام الحكم الإسلامي يتميز بالواقعية والمشروعية معاً؛ وبناء عليه، ينبغي عند توجيه النقد لرأي يعالج مشكلة ما من

مشكلاته، أن يُشفع النقد ببيان البديل الذي لا تعروه سلبيات أكثر من سلبيات الرأي المنتقد.

كما أذكر بأنه لا مشاحة في الاصطلاح، وأنه لا بأس أن يستعاض عن المصطلحات الواردة في هذا البحث بمسميات أخرى إذا تمت المحافظة على المضمون، يصدق هذا على مصطلح: أهلْ الشوكة، وأهل الشورى، . . . بل ويصدق على مصطلح: أهل الحل والعقد أيضاً.

والله أسأل - أولاً وآخراً- أن يكون عملي خالصاً لوجهه الكريم، وأن يكون في ميزان حسناتي، وأن يجنبني الزلل في القول والعمل، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

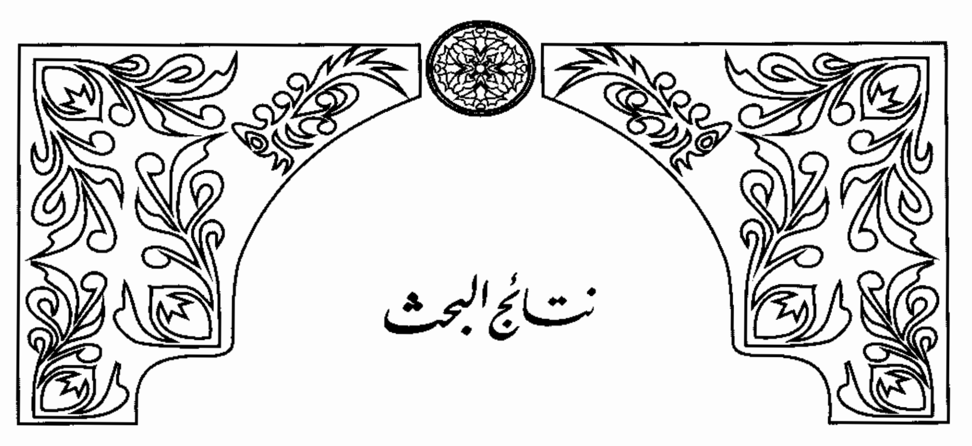
والله من وراء القصد.

بلال صفي الدين

دمشق في ٣٠/ ربيع الأول/ ١٤٢٣هـ

الموافق لـ ١٠/ ٦/ ٢٠٠٢م

❑ ❑ ❑



نتائج البحث

يمكن تلخيص أهم النتائج التي وصل إليها البحث من خلال ما يأتي:

١ ـ إن أول من عبّر بمصطلح: أهل الحل والعقد، هو الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله.

٢ ـ بعد الاطلاع على جهود العلماء والباحثين في تعريف هذا المصطلح، أرى تعريفه بما يأتي:

أهل الحل والعقد: هم جماعة مخصوصة من وجوه الناس، يمثلونهم في رعاية أمورهم العامة.

ويمكن تفصيل هذا التعريف بالقول: أهل الحل والعقد: هم الجماعة المخصوصة، الذين تختارهم الأمة من وجوهها المطاعين، ذوي العدالة والعلم بالأمر العام، وبخاصة العلماء المشهورين ورؤساء الناس، وتتبعهم فيما ينوبون فيه عنها، من إقامة مقصود الإمامة، ورعاية أمور الأمة ومصالحها العامة، وأهمها: اختيار رئيس الدولة.

٣ ـ إن أهل الشورى هم أهل العلم، سواء أكانوا وجوهاً بين الناس أم لم يكونوا؛ وإن أهل الحل والعقد هم وجوه الناس، سواء أكانوا من العلماء أم لم يكونوا.

٤ ـ إن مصطلح أهل الاختيار: مفهوم مرادف لكلمة: أهل الحل والعقد، وإن مصطلح أهل الشوكة، أو أهل القوة والنفود: يطلق على من كان ذا نفوذ

وعصبية، وفقد شرطاً من شروط المشروعية الواجب توافرها في أهل الحل والعقد.

٥ ـ إن أهل الحل والعقد، أو وجوه الناس، الوارد ذكرهم في نطاق: نظام الحكم الإسلامي، هم فئة مستقلة عن أهل الحل والعقد، أو المجتهدين، الوارد ذكرهم في علم أصول الفقه.

٦ ـ كان لأهل الحل والعقد في زمن النبي ﷺ، أثرهم الواضح في نصرة الإسلام، ونشر دعوته، ومن الأمثلة عليه: بيعة العقبة الثانية، وغزوة بدر، كما كان لأهل الحل والعقد وجود واضح في زمن الخلافة الراشدة، وبخاصة في بيعة الخلفاء، وفي زمن الخلافة الأموية والعباسية، وبخاصة في موضوع: العهد.

٧ ـ إن أول ظهور واضح لأهل الحل والعقد في الإسلام، كان في انتخاب أهل العقبة الثانية نقباءهم الاثني عشر.

٨ ـ تجب إقامة جماعة أهل الحل والعقد على من كان قادراً عليها؛ لأن إقامة الوظائف المنوطة بأهل الحل والعقد تجب شرعاً، و(ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب).

٩ ـ يجب على رئيس الدولة أخذ موافقة أهل الحل والعقد على كل ما ينشىء إلزاما جديداً على الرعية، إذا لم يمنح الرئيس جواز الإلزام بهذا الأمر في عقد البيعة، ويجب على العامة الالتزام بقرار أهل الحل والعقد؛ لكونهم من أولي الأمرالمنصوص على وجوب طاعتهم.

١٠ ـ إن الشروط الواجب توافرها في أهل الحل والعقد هي: الوجاهة أو الشوكة، والعدالة، والعلم بأمور الإمامة، ولا يشترط فيهم بلوغ مرتبة الاجتهاد، ولا تشترط فيهم الذكورة، ويجوز إدخال ممثلين عن غير

المسلمين ضمن جماعة أهل الحل والعقد، بشروط.

١١ ـ إن أهم عناصر أهل الحل والعقد هم العلماء، ورؤوس الناس، وقادة القوى المسلحة؛ لتبعية الناس لهم، ولوجاهتهم بين العامة، أما المناصب الإدارية فلا تخول أصحابها الدخول في جماعة أهل الحل والعقد إذا لم تكن لهم وجاهة بين العامة.

١٢ ـ إن طريقة تمييز أهل الحل والعقد هي الانتخاب من قبل العامة، المكلفين العدول، ولا تشترط الذكورة، ويحق لغير المسلمين انتخاب ممثلين عنهم بشروط، ولا يجوز إلزام العامة بممثلين يعيّنهم رئيس الدولة أو غيره ممن لم تنتخبهم العامة.

١٣ ـ يختص أهل الحل والعقد ببيعة رئيس الدولة، وبعزله عند الحاجة، وبإقرار الالتزامات التي تمس مصالح العامة، ولهم الرقابة على تصرفات رئيس الدولة، للتأكد من مراعاة مضمون عقد البيعة، وتنفيذاً لواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحقيقاً لمصلحة الأمة.

١٤ ـ إن مناط انعقاد الإمامة هو بيعة أهل الحل والعقد، الذي تقوم بهم القدرة، ويستقر ببيعتهم الأمر، وليس العهد الخلي عن موافقة هذه الجماعة بعاقد للإمامة.

١٥ ـ إن عدم الاتفاق على أن الهوية الإسلامية هي مصدر التشريع، ومعيار حسن أداء جهاز الحكم، يؤدي إلى الإخلال بصدق تمثيل أهل الحل والعقد للعامة، وإلى عدم أداء أهل الحل والعقد لوظائفهم على الوجه الذي يحقق المصلحة.






الفهارس






١ ـ المصادر والمراجع

أولاً ـ كتب تفسير القرآن الكريم:

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ أحكام القرآن، أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، ٥٤٣هـ. تعليق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، د.ت.

٣ ـ أحكام القرآن، أحمد بن علي الرازي الجصاص، ٣٧٠هـ، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٤ ـ تفسير أبو السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)، محمد بن محمد العمادي أبو السعود، ٩٥١هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

٥ ـ تفسير القرآن العظيم، الحافظ إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، ٧٧٤هـ، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ.

٦ ـ تفسير المنار، (تفسير القرآن الحكيم)، السيد محمد رشيد رضا، دار المنار، مصر، ١٩٤٧م.

٧ ـ التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي. دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩١م.

٨ ـ الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، ٦٧١هـ، تحقيق: أحمد البردوني، دار الشعب، القاهرة، ط٢، ١٣٧٢هـ.

٩ ـ فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ١٢٥٠هـ، دار الفكر، بيروت، د.ت.

١٠ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، وضعه: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة الإسلامية، إستانبول، ١٩٨٤م.

* * *

ثانياً ـ كتب الحديث وشروحه:

١١ ـ صحيح البخاري، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تحقيق:

د. مصطفى ديب البغا، دار العلوم الإنسانية، دمشق، ط٢، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

١٢ ـ صحيح مسلم، الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، ٢٦١هـ، دار السلام، الرياض، دار الفيحاء، دمشق، ط١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

١٣ ـ الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، ٢٩٧هـ، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٣٨٢هـ، ١٩٦٢م.

١٤ ـ سنن أبي داود، الإمام أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحق الأزدي السجستاني، ٢٧٥هـ، إشراف: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار الفيحاء، دمشق، دار السلام، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

١٥ ـ سنن النسائي الصغرى (المجتبى من السنن)، الإمام أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي، ٣٠٣هـ، بإشراف: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار الفيحاء، دمشق، دار السلام، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

١٦ ـ سنن ابن ماجة، الإمام أبو عبد الله محمد بن يزيد الربعي ابن ماجة القزويني، ٢٧٣هـ، بإشراف: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار الفيحاء، دمشق، دار السلام، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

١٧ ـ تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

١٨ ـ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر النمري، ٣٦٨هـ، تحقيق: مصطفى العلوي، ومحمد البكري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ.

١٩ ـ جامع الأصول في أحاديث الرسول، الإمام مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري، ٦٠٦هـ، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، دار الفكر، د.م، ١٣٩٠هـ، ١٩٧٠م.

٢٠ ـ جامع العلوم والحكم، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، ٧٥٠هـ، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

٢١ ـ رياض الصالحين، الإمام أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي، ٦٧٦هـ، حققه: عبد العزيز رباح، راجعه: شعيب الأرناؤوط، مكتبة الفجر، دمشق، ط١٣، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

٢٢ ـ السنة، لإمام أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج المروزي، ٢٩٤هـ، تحقيق: سالم السلفي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ. (الألفية للسنة النبوية).

٢٣ ـ السنن الكبرى، الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، ٤٥٨هـ، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

٢٤ ـ شرح الزرقاني على الموطأ، محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، ١١٢٢هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

٢٥ ـ شرح السيوطي على سنن النسائي وحاشية السندي، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ٩١١هـ، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

٢٦ ـ شرح المنظومة البيقونية في مصطلح الحديث، الشيخ عبد الله سراج الدين، مكتبة دلى الفلاح، حلب، د.ت.

٢٧ ـ شرح صحيح مسلم، الإمام محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي، ٦٧٦هـ، راجعه: خليل الميس، دار القلم، بيروت، ط١، ١٩٨٧م. وطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ.

٢٨ ـ شعب الإيمان ، الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، ٤٥٨هـ، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

٢٩ ـ صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، ٧٣٩هـ، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

٣٠ ـ صحيح ابن خزيمة، محمد بن إسحق بن خزيمة السلمي النيسابوري، ٣١١هـ، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٠هـ، ١٩٧٠م.

٣١ ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري، الإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ٨٥٢هـ، تحقيق: محب الدين الخطيب، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية، القاهرة، ط٣، ١٤٠٧هـ.

٣٢ ـ الفتح الرباني بترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مع شرحه: بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني، أحمد بن عبد الرحمن، الشهير بالساعاتي، دار إحياء التراث العربي، ط٢، د.ت.

٣٣ ـ فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، العلامة محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

٣٤ ـ كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، الشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، ١١٦٢هـ، حققه: يوسف بن محمود الحاج أحمد، مكتبة العلم الحديث، د.م، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

٣٥ ـ كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، العلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، ٩٧٥هـ، ضبطه: الشيخ بكري حياني، والشيخ صفوة السقا، مكتبة التراث الإسلامي، حلب، ط١، ١٣٩١هـ، ١٩٧١م.

٣٦ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، ٨٠٧هـ، تحقيق: عبد الله الدرويش، دار الفكر، لبنان، ١٩٩٢م.

٣٧ ـ المستدرك على الصحيحين، الإمام أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، وبذيله: التلخيص للحافظ الذهبي، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

٣٨ ـ مسند أبي يعلى الموصلي، الإمام أحمد بن علي بن المثنى التميمي، ٣٠٧هـ، حققه: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

٣٩ ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل، ٢٤١هـ، حققه: السيد أبو المعاطي النوري، وآخرون، عالم الكتب، بيروت، ط١٤١٩،١هـ، ١٩٩٨م.

٤٠ ـ مصنف ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، ٢٣٥هـ، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ.

٤١ ـ المصنف، الحافظ أبو بكر عبد الرزاق بن عمام الصنعاني، ومعه: كتاب الجامع للإمام معمر بن راشد الأزدي، رواية الإمام عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق: الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

٤٢ ـ معالم السنن، أبو سليمان الخطابي، تحقيق أحمد محمد شاكر، ومحمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، د.ت. في حاشية مختصر سنن أبي داود.

٤٣ ـ المعجم الأوسط، الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، ٣٦٠هـ، تحقيق: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٠٥هـ، ١٩٩٤م.
٤٤ ـ المعجم الكبير، الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، ٣٦٠هـ، حققه: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، ط٢، د.م، د.ت.
٤٥ ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، لمجموعة من المستشرقين، نقله: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، دمشق.
٤٦ ـ المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، كاظم محمدي، ومحمود شتي، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٦هـ، ١٩٩٦م.
٤٧ ـ موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف، أبو هاجر محمد بن بسيوني زغلول، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.
٤٨ ـ نصب الراية لأحاديث الهداية، الزيلعي، المكتبة الإسلامية، ط٢، د.م، د.ت.
٤٩ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، الإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك ابن محمد الجزري ٦٠٦هـ، تحقيق: محمود الطناحي، المكتبة الإسلامية، د.ن، د.ت.
٥٠ ـ نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني، دار القلم، بيروت، د.ت.

* * *

ثالثاً ـ كتب العقيدة الإسلامية:

٥١ ـ الإبانة في أصول الديانة، الإمام أبو الحسن الأشعري، ٣٢٤هـ، دار القادري، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.
٥٢ ـ أصول الدين، الأستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، ٤٢٩هـ، مطبعة الدولة، إستانبول، ط١، ١٣٤٦هـ، ١٩٢٨م.
٥٣ ـ اعتقاد الإمام المبجل ابن حنبل، عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث التميمي، دار المعرفة، بيروت، د.ت. (مكتبة العقائد والملل).
٥٤ ـ الاقتصاد في الاعتقاد، الإمام أبو حامد الغزالي، ٥٠٥هـ، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، د.ت.
٥٥ ـ التسعينية، الصفي الهندي، تحقيق، ثائر الحلاق، رسالة أعدت لنيل الماجستير من كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٢٠٠١م.

٥٦ ـ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، ٤٠٣هـ، تحقيق: الشيخ عماد الدين حيدر. مؤسسة الكتب الثقافية، د.م، ط١، ١٩٧٨م.

٥٧ ـ التمهيد في الرد على الملحدة المعطِّلة والرافضة والخوراج والمعتزلة، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، ٤٠٣هـ، ضبطه: الخضيري وأبو ريدة. دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٦٦هـ، ١٩٤٧م.

٥٨ ـ شرح المقاصد، الإمام مسعود بن عمر الشهير بسعد الدين التفتازاني، ٧٩٢هـ. تحقيق د. عبد الرحمن عميرة. عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٩م.

٥٩ ـ العقيدة رواية أبي بكر الخلال، أحمد بن محمد حنبل الشيباني، ٢٤١هـ، تحقيق: عبد العزيز السيروان، دار قتيبة، دمشق، ١٤٠٨هـ.

٦٠ ـ غاية المرام في علم الكلام، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي، ٦٣١هـ، تحقيق: حسن عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ.

٦١ ـ الفِصَل في الملل والأهواء والنحل، الإمام أبو محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري، ٤٥٦هـ، تحقيق: د. محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة. دار الجليل، بيروت، ١٩٨٥م.

٦٢ ـ فضائح الباطنية، أبو حامد الغزالي. حققه: عبد الرحمن بدوي. الدار القومية للطباعة والنشر، وزارة الثقافة، القاهرة، ١٩٦٤م.

٦٣ ـ لا يصح أن يقال: الإنسان خليفة عن الله في أرضه، فهي مقولة باطلة، الشيخ عبد الرحمن حسن حبنكه الميداني، مؤسسة الريان، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٦٤ ـ المسامرة شرح المسايرة، الكمال بن أبي شريف المتوفى: ٩٠٦هـ، تحقيق: حسن العبيد، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، المملكة المغربية، دار الحديث الحسنية، الرباط.

٦٥ ـ المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة، مع المسامرة شرح المسايرة، الكمال بن الهمام المتوفى: ٨٦١هـ، تحقيق: حسن العبيد، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، المملكة المغربية، دار الحديث الحسنية، الرباط.

٦٦ ـ المعتمد في أصول الدين، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن الفراء الحنبلي البغدادي، ٤٥٨هـ، حققه: د. وديع زيدان حداد. دار المشرق، بيروت، ١٩٧٤م.

٦٧ ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، ٣٣٤هـ، عني بتصحيحه: هلموت ريتر. دار النشر فرانز شتاينر، فيسبادن، ط٣، ١٩٨٠م.

٦٨ ـ منهاج السنة النبوية، شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، المتوفى ٧٢٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

٦٩ ـ المواقف في علم الكلام، عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، ٧٥٦هـ، عالم الكتب، بيروت، د.ت.

* * *

رابعاً ـ الكتب الفقهية:

(١) ـ كتب الحنفية:

٧٠ ـ البحر الرائق شرح كنز الدقائق، الإمام زين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم، ٩٧٠هـ، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

٧١ ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الإمام علاء الدين أبو بكر مسعود الكاساني، ٥٨٧هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٢م.

٧٢ ـ الخراج، القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، تقديم: الفضل شلق، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.

٧٣ ـ رد المحتار على الدر المختار للحصكفي شرح تنوير الأبصار للتمرتاشي، محمد أمين الشهير بابن عابدين، ١٢٥٢هـ، تحقيق: أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

٧٤ ـ شرح فتح القدير، الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام، ٨٦١هـ، دار الفكر، بيروت، د.ت.

٧٥ ـ قواعد الفقه، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، دار الصدف ببلشرز، كراتشي، ط١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م. (مكتبة الفقه وأصوله).

٧٦ ـ المبسوط، شمس الدين أبو بكر محمد بن سهل السرخسي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

٧٧ ـ الهداية شرح بداية المبتدي، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني، ٥٩٣هـ، المكتبة الإسلامية، بيروت، د.ت.

(٢) ـ كتب المالكية:

٧٨ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ٥٩٥هـ، دار الفكر، د.م، د.ت.

٧٩ ـ تبصرة الحكام، القاضي برهان الدين إبراهيم بن علي المعروف بابن فرحون، ٧٩٩هـ، (موسوعة حرف الكويتية).

٨٠ ـ جواهر الإكليل، الشيخ صالح عبد السميع الآبي، اعتنى به: الحاج الطيب الهوزالي، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

٨١ ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير لأبي البركات أحمد الدردير، لشمس الدين الشيخ محمد عرفة الدسوقي، دار الفكر، د.م، د.ت.

٨٢ ـ شرح الخرشي على مختصر خليل، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخرشي المالكي، ١١٠١هـ، دار الفكر، بيروت، د.ت.

٨٣ ـ شرح الزرقاني على مختصر خليل. مع حاشية المدني وحاشية الإمام الرهوني، الزرقاني، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٧م.

٨٤ ـ شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل مع تعليقات من تسهيل منح الجليل للمؤلف، الشيخ محمد عليش، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.

٨٥ ـ القوانين الفقهية، الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، ٧٤١هـ، د.ن، د.ت.

٨٦ ـ مواهب الجليل شرح مختصر خليل، أبو عبد الله محمد بن محمد المغربي المعروف بالحطاب، ٩٥٤هـ، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ.

(٣) ـ كتب الشافعية:

٨٧ ـ أسنى المطالب شرح روض الطالب، الشيخ زكريا الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

٨٨ ـ الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، الشيخ محمد الشربيني الخطيب، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.

٨٩ ـ الأم، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، ٢٠٤هـ، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ.

٩٠ ـ تحفة المحتاج، ابن حجر الهيتمي، المتوفى ٩٧٤هـ، دار إحياء التراث، د.ت.

٩١ ـ حاشية البجيرمي (التجريد لنفع العبيد) على منهج الطلاب للشيخ زكريا الأنصاري، ٩٢٦هـ، سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي، المكتبة الإسلامية، ديار بكر، د.ت.

٩٢ ـ حاشية الشرواني على تحفة المحتاج، عبد الحميد الشرواني، دار الفكر، بيروت، د.ت.

٩٣ ـ روضة الطالبين، الإمام أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، ٦٧٦هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٩٤ ـ فتاوى ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، تحقيق: د. موفق عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ. (مكتبة الفقه الإسلامي).

٩٥ ـ الفتاوى الفقهية الكبرى، ابن حجر الهيتمي، ٩٧٤هـ، المكتبة الإسلامية، د.م، د.ت.

٩٦ ـ المجموع شرح المهذب للشيرازي، الإمام محي الدين بن شرف النووي، وتكملته للسبكي والمطيعي، تحقيق: محمود مطرحي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

٩٧ ـ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للنووي، الشيخ محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت، د.ت.

٩٨ ـ المهذب في فقه الشافعية، أبو إسحق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الفكر، بيروت، د.ت.

٩٩ ـ نهاية المحتاج، شمس الدين محمد بن شهاب الدين الرملي، ١٠٠٤هـ، ومعه: حاشيتا: الشبراملسي المتوفى: ١٠٨٧هـ، والمغربي الرشيدي، المتوفى: ١٠٩٦هـ، المكتبة الإسلامية، د.م، د.ت.

١٠٠ ـ الوسيط، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، ٥٠٥هـ، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، ومحمد تامر، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ.

(٤) ـ كتب الحنابلة:

١٠١ ـ أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية، تحقيق: صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٨١م.

١٠٢ ـ شرح منتهى الإرادات المسمى: دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، الشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، ١٠٥١هـ، دار الفكر، د.م، د.ت.

١٠٣ ـ كشاف القناع عن متن الإقناع، الشيخ منصور بن يونس البهوتي، ١٠٥١هـ، راجعه: الشيخ هلال مصيلحي، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٢م.

١٠٤ ـ المبدع، أبو إسحق إبراهيم بن محمد بن مفلح، ٨٨٤هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ.

١٠٥ ـ مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ترتيب: عبد الرحمن العاصمي النجدي، وساعده ابنه محمد، طبع بأمر فهد بن عبد العزيز آل سعود، تصوير الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ.

١٠٦ ـ المحرر في الفقه، عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحراني، ٦٥٢هـ، مكتبة المعارف، الرياض، ط٢، ١٤٠٤هـ.

١٠٧ ـ المغني على مختصر الخرقي، الشيخ موفق الدين أبو محمد عبد الله بن قدامة، ٦٢٠هـ، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.

(٥) ـ كتب المذاهب الأخرى:

١٠٨ ـ البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، أحمد بن يحيى بن المرتضى، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ١٩٨٨م.

١٠٩ ـ فقه الإمام جعفر الصادق، محمد جواد مغنية. دار الجواد، بيروت، ط٤، ١٩٨٢م.

١١٠ ـ كتاب السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني، ١٢٥٠هـ. أحمد بن يحيى. تحقيق: محمود إبراهيم زايد. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٥ م.

١١١ ـ المحلى، الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، ٤٥٦هـ، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة. دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.

* * *

خامساً ـ كتب فقهية مختلفة:

١١٢ ـ الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط٣، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م.

١١٣ ـ موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، الأستاذ سعدي أبو جيب، دار الفكر، د.م، ط٢، ١٩٨٤م.

١١٤ ـ الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، مطبعة الموسوعة الفقهية، الكويت، ط١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦ م.

١١٥ ـ موسوعة فقه عمر بن الخطاب عصره وحياته، الدكتور محمد رواس قلعه جي، دار النفائس، بيروت، ط٣، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

* * *

سادساً ـ كتب أصول الفقه والقواعد الفقهية:

١١٦ ـ الإبهاج، علي بن عبد الكافي السبكي، ٧٥٦هـ، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

١١٧ ـ إرشاد الفحول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ١٢٥٠هـ، تحقيق: محمد البدري، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

١١٨ ـ الأشباه والنظائر في الفروع، الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ٩١١هـ، دار الفكر، د.م، د.ت.

١١٩ ـ أصول الفقه الإسلامي، الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

١٢٠ ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: عصام الصبابطي، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

١٢١ ـ التقرير والتجبير، محمد بن محمد ابن أمير الحاج، ٨٧٩هـ، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

١٢٢ ـ الرسالة، الإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي، ٢٠٤هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

١٢٣ ـ القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، الإمام شهاب الدين أبو العباس الصنهاجي النهنسي القرافي، ٦٨٤هـ، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.

١٢٤ ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، عز الدين بن عبد العزيز السلمي، ٦٦٠هـ، تحقيق: عبد الغني الدقر، دار الطباع، دمشق، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

١٢٥ ـ المحصول، الإمام محمد بن عمر بن الحسين الرازي، ٦٠٦هـ، تحقيق: طه جابر العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط١، ١٤٠٠هـ.

١٢٦ ـ المستصفى من علم الأصول، الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ٥٠٥هـ، مكتبة المثنى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت. مع فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت.

١٢٧ ـ الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي، ٧٩٠هـ، تحقيق: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

١٢٨ ـ نهاية السول شرح منهاج الوصول للبيضاوي، الإمام جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، ٧٧٢هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت. مع شرح البدخشي.

* * *

سابعاً ـ كتب التاريخ:

١٢٩ ـ الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٧م.

١٣٠ ـ البداية والنهاية، الحافظ أبو الفداء ابن كثير الدمشقي. البداية والنهاية. وثقه: علي محمد عوض وآخرون. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

١٣١ ـ تاريخ ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، ٨٠٨هـ. ضبطه: خليل شحادة. دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م.

١٣٢ ـ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الحافظ المؤرخ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، ٧٤٨هـ. تحقيق: د. عمر تدمري. دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

١٣٣ ـ تاريخ الخلفاء، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ٩١١هـ، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٧١هـ، ١٩٥٢م.

١٣٤ ـ تاريخ الطبري، (تاريخ الأمم والملوك)، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، ٣١٠هـ، بتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار سويدان، بيروت، ١٩٦٢م. وطبعة: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

١٣٥ ـ تاريخ اليعقوبي، لأحمد بن أبي يعقوب بن جعفر العباسي، دار صادر، بيروت، د. ت. (مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية).

١٣٦ ـ تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، ٤٦٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

١٣٧ ـ الخليفة الراشد: عمر بن عبد العزيز، د. وهبة الزحيلي، دار قتيبة، دمشق، ط٢، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

١٣٨ ـ زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

١٣٩ ـ السيرة النبوية وأخبار الخلفاء، البستي، الإمام الحافظ أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، ٣٥٤هـ، تعليق: عزيز بك وجماعة من العلماء، مؤسسة الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

١٤٠ ـ السيرة النبوية، لابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، دار الخير، دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

١٤١ ـ الكامل في التاريخ، ابن الأثير الجزري، ٦٣٠هـ. تحقيق: عبد الله القاضي. دار الكتب العلمية، بيروت، ط٥، ١٩٩٥م.

* * *

ثامناً ـ كتب التراجم والرجال:

١٤٢ ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الجزري، ٦٣٠هـ. تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

١٤٣ ـ الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن حجر العسقلاني، المتوفى: ٨٥٢هـ، وبهامشه: الاستيعاب لابن عبد البر، دار صادر، ط١، ١٣٢٨هـ، مطبعة السعادة، مصر.

١٤٤ ـ الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، الزركلي، خير الدين الزركلي. دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٨٠م.

١٤٥ ـ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، الشوكاني، محمد بن علي الشوكاني، ١٢٥٠هـ. دار المعرفة، بيروت، د.ت.

١٤٦ ـ تهذيب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ٨٥٢هـ، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

١٤٧ ـ الثقات، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، ٣٥٤هـ، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، ط١، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م.

١٤٨ ـ الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، ٣٢٧هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٥٢م.

١٤٩ ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم، الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، ٤٢٠هـ. دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م.

١٥٠ ـ الرياض النضرة في مناقب العشرة، الطبري، أبو جعفر أحمد الشهير بالمحب الطبري. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٤م.

١٥١ ـ سير أعلام النبلاء، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن قايماز الذهبي، ٧٤٨هـ، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم عرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ.

١٥٢ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي. دار الفكر، بيروت، د.ت.

١٥٣ ـ صفة الصفوة، ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج ابن الجوزي. تحقيق: محمود فاخوري. دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

١٥٤ ـ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي. دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.

١٥٥ ـ طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، الإمام تاج الدين تقي الدين السبكي. دار المعرفة، بيروت، د.ت.

١٥٦ ـ الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري، ٢٣٠هـ، دار صادر، بيروت، د.ت.

١٥٧ ـ الفهرست، ابن النديم، محمد بن إسحق، ٣٨٥هـ، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.

١٥٨ ـ كشف الظنون، حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي، ١٠٦٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

١٥٩ ـ مرجع العلوم الإسلامية، د. محمد الزحيلي، دار المعرفة، د.م، د.ت.

١٦٠ ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر ابن خلكان، ٦٨١هـ. حققه: د. إحسان عباس. دار صادر، بيروت، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.

* * *

تاسعاً ـ كتب اللغة والأدب:

١٦١ ـ تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: د. محمد الطناحي، راجعه: عبد السلام هارون، التراث العربي، سلسلة تصدرها وزارة الإعلام في الكويت، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

١٦٢ ـ جواهر الأدب، أحمد الهاشمي، مؤسسة المعارف، بيروت، د.ت.

١٦٣ ـ صبح الأعشى في صناعة الإنشا، القلقشندي، أحمد بن علي، ٨٢١هـ، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ، ١٩٩٧م.

١٦٤ ـ القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، ٨١٧هـ، إعداد: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

١٦٥ ـ لسان العرب، ابن منظور، اعتنى بتصحيحها: أمين محمد عبد الوهاب، محمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

١٦٦ ـ مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، دار الكتاب العربي، د.م، د.ت.

* * *

عاشراً ـ مصادر نظام الحكم الإسلامي:

١٦٧ ـ الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، ٤٥٠هـ، علق عليه: خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

١٦٨ ـ الأحكام السلطانية، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي، ٤٥٨هـ، علق عليه: محمد حامد الفقي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط٣، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م.

١٦٩ ـ إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة، سيد صديق حسن خان القنوجي المتوفى ١٣٠٧هـ، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، د.ن، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

١٧٠ ـ الإمامة من أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، تحقيق: محمد الزبيدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

١٧١ ـ تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، الإمام بدر الدين بن جماعة المتوفى ٧٣٣هـ، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الثقافة، قطر، ط٣، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

١٧٢ ـ تخريج الدلالات السمعية على ما كان على عهد رسول الله ﷺ من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية، العلامة أبو الحسن علي بن محمد المعروف بالخزاعي التلمساني، ٧٨٩هـ، تحقيق: أحمد محمد أبو سلامة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

١٧٣ ـ الحسبة في الإسلام (وظيفة الحكومة الإسلامية)، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

١٧٤ ـ السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، شيخ الإسلام ابن تيمية، دار المعرفة، د.م، د.ت.

١٧٥ ـ غياث الأمم في التياث الظلم، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، ٤٧٨هـ، تحقيق: د.عبد العظيم الديب، د.ن، ط٢، ١٤٠١هـ.

١٧٦ ـ الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقا، دار صادر، بيروت، د.ت.

١٧٧ ـ مآثر الإنافة في معالم الخلافة، أحمد بن عبد الله القلقشندي، ٨٢١هـ، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، ط٢، ١٩٨٥م.

* * *

الحادي عشر ـ مراجع في نظام الحكم الإسلامي

١٧٨ ـ آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، د.ت.

١٧٩ ـ أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، د.عبد الكريم زيدان، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، عام: ١٩٦٢، دار الفكر، بيروت، د.ت.

١٨٠ ـ أزمة الفكر السياسي في العصر الحديث: مظاهرها أسبابها علاجها، د.عبد الحميد متولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٣، ١٩٨٥م.

١٨١ ـ الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبد القادر عودة، (ضمن الأعمال الكاملة للقاضي الشهيد عبد القادر عودة)، المختار الإسلامي، القاهرة، د.ت.

١٨٢ ـ اشتراك غير المسلمين في مؤسسات الشورى، د. محمد الزحيلي، ضمن: (الشورى في الإسلام، المجمع الملكي لأبحاث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، الأردن، ١٩٨٩م.

١٨٣ ـ أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، د. عبد الله بن إبراهيم الطريقي، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، سلسلة دعوة الحق، العدد: ١٨٥، عام: ١٤١٥هـ.

١٨٤ ـ البغي في الشريعة الإسلامية والقوانين المعاصرة، بلال صفي الدين، رسالة ماجستير (غير مطبوعة) بإشراف: د. وهبة الزحيلي، كلية الشريعة، جامعة دمشق، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

١٨٥ ـ التراتيب الإدارية (نظام الحكومة النبوية)، الشيخ عبد الحي الكتاني، الناشر: حسن جعنا، بيروت، د. ت.

١٨٦ ـ تولية رئيس الدولة في الشريعة الإسلامية والنظم السياسية المعاصرة، د. إسماعيل البدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

١٨٧ ـ الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟، د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

١٨٨ ـ حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها، د. محمد عبد القادر أبو فارس، دار الفرقان، د. م، ط١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

١٨٩ ـ حكم الشورى ومدى إلزامها، د. محمد عبد القادر أبو فارس، ضمن: (الشورى في الإسلام، المجمع الملكي لأبحاث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، الأردن، ١٩٨٩م.

١٩٠ ـ حكم تعدد الخلفاء (وحدة رئاسة الدولة)، حسن عبد الغني أبو غدة، رسالة ماجستير، بإشراف: د. محمود شوكت العدوي، نوقشت عام: ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.

١٩١ ـ خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د. فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

١٩٢ ـ خصائص الشورى ومقوماتها، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ضمن: (الشورى في الإسلام، المجمع الملكي لأبحاث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، الأردن، ١٩٨٩م.

١٩٣ ـ الخلافة بين التنظير والتطبيق، محمود المرداوي، د. ن، ط١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

١٩٤ ـ الخلافة والملك، أبو الأعلى المودودي، تعريب: أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، ط١، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.

١٩٥ ـ الخلافة، محمد رشيد رضا، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، نشر أول مرة عام ١٩٢٢م، د.ط، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

١٩٦ ـ الخليفة: توليته وعزله، إسهام في النظرية الدستورية الإسلامية، دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية، د. صلاح الدين دبوس، مؤسسة الثقافة الجامعية، مصر، د.ت.

١٩٧ ـ دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، د.فوزي خليل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

١٩٨ ـ رأي الإسلام في إشراك المرأة في مؤسسات الشورى، د.حمد الكبيسي، ضمن: (الشورى في الإسلام، المجمع الملكي لأبحاث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، الأردن، ١٩٨٩م.

١٩٩ ـ رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، د.محمد رأفت عثمان، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، د.ت.

٢٠٠ ـ السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة، د. سليمان محمد الطماوي، مطبعة جامعة عين شمس، ط٥، ١٩٨٦م.

٢٠١ ـ السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، عبد الوهاب خلاف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

٢٠٢ ـ السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، د.يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

٢٠٣ ـ السياسة الشرعية وتطبيقاتها في الحقبة المثالية للدولة الإسلامية، د.إسماعيل البدوي، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

٢٠٤ ـ السياسة في الفكر الإسلامي، د. أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٧، ١٩٩٢م.

٢٠٥ ـ السياسة والحكم في الإسلام، قائمة ببلوغرافية، أحمد عدوي، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، سبتمبر ١٩٩٣م.

٢٠٦ ـ الشورى في العالم الإسلامي، بين سقوط بغداد، وقيام الخلافة العثمانية، د.سعيد عبد الفتاح عاشور، ضمن: (الشورى في الإسلام، المجمع الملكي لأبحاث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، الأردن، ١٩٨٩م.

٢٠٧ ـ الشورى في العصور العباسية فكراً وممارسة، د. وهبة الزحيلي، ضمن: (الشورى في الإسلام، المجمع الملكي لأبحاث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، الأردن، ١٩٨٩م.

٢٠٨ ـ الشورى في عهد الخلفاء الراشدين، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ضمن: (الشورى في الإسلام، المجمع الملكي لأبحاث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، الأردن، ١٩٨٩م.

٢٠٩ ـ الشورى وأثرها في الديمقراطية، د. عبد الحميد الأنصاري، المطبعة السلفية، القاهرة، ط١، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

٢١٠ ـ طرق اختيار الخليفة: رئيس الدولة في الفقه السياسي الإسلامي والنظم الدستورية المعاصرة، د. فؤاد النادي، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ط١، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

٢١١ ـ عبقرية الإسلام في أصول الحكم، د. منير العجلاني، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م.

٢١٢ ـ فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، د. عبد الرزاق السنهوري، ترجمة: ناديا السنهوري، مراجعة: د. توفيق الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٩٣م.

٢١٣ ـ فقه الشورى والاستشارة، د. توفيق الشاوي، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط٢، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

٢١٤ ـ في النظام السياسي للدولة الإسلامية، د. محمد سليم العوا، دار الشروق، د.م، د.ت.

٢١٥ ـ في النظرية السياسية من منظور إسلامي منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

٢١٦ ـ في مصادر التراث السياسي الإسلامي، دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، نصر محمد عارف، تقديم: منى أبو الفضل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

٢١٧ ـ مؤسسة أهل الحل والعقد في الفكر السياسي والدستوري الإسلامي، (منشور ضمن: الشورى في الإسلام)، د. محمود غازي الصادر عن مؤسسة آل البيت، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عام ١٩٨٩.

٢١٨ ـ مبادىء نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادىء الدستورية الحديثة، عبد الحميد متولي، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ت.

٢١٩ ـ ملامح من الشورى في العصر الأموي، حسين عطوان، ضمن: (الشورى في الإسلام، المجمع الملكي لأبحاث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، الأردن، ١٩٨٩م.

٢٢٠ ـ من فقه الدولة في الإسلام، مكانتها.. معالمها.. طبيعتها.. موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، د.يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

٢٢١ ـ منهاج الإسلام في الحكم، محمد أسد، نقله إلى العربية: منصور ماضي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٧٨م.

٢٢٢ ـ نحو دستور إسلامي، مشروع وضع مواده الأزهر الشريف، د.محمد سيد أحمد المسير، بيت الحكمة، د.م، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

٢٢٣ ـ نظام الإسلام، د. وهبة الزحيلي، دار قتيبة، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

٢٢٤ ـ نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم السياسية المعاصرة، د. إسماعيل البدوي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

٢٢٥ ـ نظام الحكم في الإسلام، د. محمد يوسف موسى، العصر الحديث للنشر والتوزيع، بيروت، ط٣، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

٢٢٦ ـ نظام الحكم في الشريعة والتاريخ (الحياة الدستورية)، ظافر القاسمي، دار النفائس، بيروت، ط٢، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م.

٢٢٧ ـ النظام الدستوري في الإسلام مقارناً بالنظم العصرية، د. مصطفى كمال وصفي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

٢٢٨ ـ نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، د.زكريا عبد المنعم إبراهيم الخطيب، د.ن، د.م، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

٢٢٩ ـ النظريات السياسية الإسلامية، د. محمد ضياء الدين الريس، دار التراث، القاهرة، ط٧، ١٩٧٩م.

٢٣٠ ـ نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم (منشور في كتاب: معركة الإسلام وأصول الحكم للدكتور محمد عمارة)، الشيخ محمد الخضر حسين، توفي سنة ١٩٥٨م، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

* * *

الثاني عشر ـ كتب أخرى مختلفة:

٢٣١ ـ تجديد الفقه الإسلامي، د. جمال عطية، د. وهبة الزحيلي، سلسلة حوارات لقرن قادم، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

٢٣٢ ـ مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ط١١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

٢٣٣ ـ الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

* * *

الثالث عشر ـ الدوريات:

٢٣٤ ـ جريدة الحياة الصادرة في لندن بتاريخ: ٤/ ٧/ ١٩٩٧م، الصادرة في لندن.

٢٣٥ ـ جريدة الحياة، بتاريخ: ١٩/ ٧/ ١٩٩٧م، الصادرة في لندن.

٢٣٦ ـ جريدة الخليج، العدد ٤٤٨٤، الأحد ٨ صفر ١٤١٢هـ، ١٨ آب، ١٩٩١م. الصادرة في الشارقة، الإمارات العربية المتحدة.

٢٣٧ ـ جريدة: عقيدتي، النشأة الغربية للعلمانية بتاريخ ٢٤/ ١١/ ١٩٩٨م، الصادرة في مصر.

٢٣٨ ـ مجلة العربي، شعبان، ١٤٠٠هـ، يوليو ـ تموز، ١٩٨٠م، مقال الدكتور محمد فتحي عثمان: أهل الحل والعقد، من هم، وما وظيفتهم؟.

* * *

الرابع عشر ـ برامج حاسوبية:

٢٣٩ ـ المكتبة الألفية للسنة النبوية، الإصدار: ١,٥، ١٤٠٩هـ، ١٩٩٩م، الإشراف: مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، الأردن.

٢٤٠ ـ مكتبة التاريخ والحضارة، الإصدار: ١,٥، إعداد: الخطيب للتسويق والبرامج، ١٤٠٩هـ، ١٩٩٩م، الأردن.

٢٤١ ـ مكتبة التراث السياسي، الإصدار الثاني، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، الإشراف: مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، الأردن.

٢٤٢ ـ مكتبة التفسير وعلوم القرآن، الإصدار: ١.٥، إعداد: الخطيب للتسويق والبرامج، ١٤٠٩هـ، ١٩٩٩م، الإشراف: مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، الأردن.

٢٤٣ ـ مكتبة السيرة النبوية، الإصدار: ١.٥، إعداد: الخطيب للتسويق والبرامج، ١٤٠٩هـ، ١٩٩٩م، الإشراف: مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، الأردن.

٢٤٤ ـ مكتبة العقائد والملل، الإصدار: ١.٥، إعداد: الخطيب للتسويق والبرامج، ١٤٠٩هـ، ١٩٩٩م، الإشراف: مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، الأردن.

٢٤٥ ـ مكتبة الفقه وأصوله، الإصدار: ١.٥، إعداد: الخطيب للتسويق والبرامج، ١٤٠٩هـ، ١٩٩٩م، الإشراف: مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، الأردن.

٢٤٦ ـ مكتبة شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم، الإصدار الأول، إعداد: الخطيب للتسويق والبرامج، ١٤٠٩هـ، ١٩٩٩م، الإشراف: مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، الأردن.

٢٤٧ ـ جامع الفقه الإسلامي، الإصدار الأول، شركة حرف لتقنية المعلومات.

□ □ □

٢ ـ فهرس الآيات القرآنية

الآيـــة	موضعها في المصحف	الصفحـة
١٧ - ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾	النســـاء: ٥٩	٣٠، ٤٤، ٩٥، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٤٣، ٤٧٠
١٨ - ﴿وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ قِيَٰمٗا . .﴾	النســـاء: ٥	٢٤٤
١٩ - ﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ . .﴾	النســـاء: ٨٣	٩٦، ٢٤٤
٢٠ - ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا . .﴾	النســـاء: ٥٨	٢٢٨، ٢٤٤، ٣٢٠، ٣٤٧
٢١ - ﴿فَلَا تَخۡشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخۡشَوۡنِ وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي . .﴾	المائـــدة: ٤٤	٢٤٢
٢٢ - ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ . .﴾	المائـدة: ١٠٥	٤٣٦
٢٣ - ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰ﴾	المائـــدة: ٢	٤٦٧
٢٤ - ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾	المائـــدة: ٦٧	٢٧٨
٢٥ - ﴿وَلَقَدۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَبَعَثۡنَا مِنۡهُمُ ٱثۡنَيۡ عَشَرَ نَقِيبٗا﴾	المائـــدة: ١٢	١٤٣
٢٦ - ﴿قُلۡ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحۡيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾	الأنعـام: ١٦٢	٣٢١، ٣٤٦
٢٧ - ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ . .﴾	الأنفـال: ٢٧	٣١٧
٢٨ - ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞ . .﴾	الأنفـال: ٢٨	٣١٧
٢٩ - ﴿أَمۡ حَسِبۡتُمۡ أَن تُتۡرَكُواْ وَلَمَّا يَعۡلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ﴾	التوبـــة: ١٦	٢٤٣
٣٠ - ﴿وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ﴾	التوبـــة: ٧١	٢٥٩، ٤٣٦، ٤٤٤، ٤٦٧
٣١ - ﴿ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ﴾	يوســف: ٥٥	٢٤٤
٣٢ - ﴿وَنَحۡنُ عُصۡبَةٌ﴾	يوســف: ١٤	٥٢
٣٣ - ﴿إِنَّكَ ٱلۡيَوۡمَ لَدَيۡنَا مَكِينٌ أَمِينٞ﴾	يوســف: ٥٤	٢٤٢

❐❐❐

٣ ـ فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

❑ ❑ ❑

٤ ـ فهرس الآثار

❑ ❑ ❑

٥ ـ فهرس ترجمة الأعلام

❑ ❑ ❑



٦ ـ فهرس الموضوعات

الموضوع رقم الصفحة

الموضــوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضـوع	رقم الصفحة

الموضـوع	رقم الصفحة

الموضـوع	رقم الصفحة

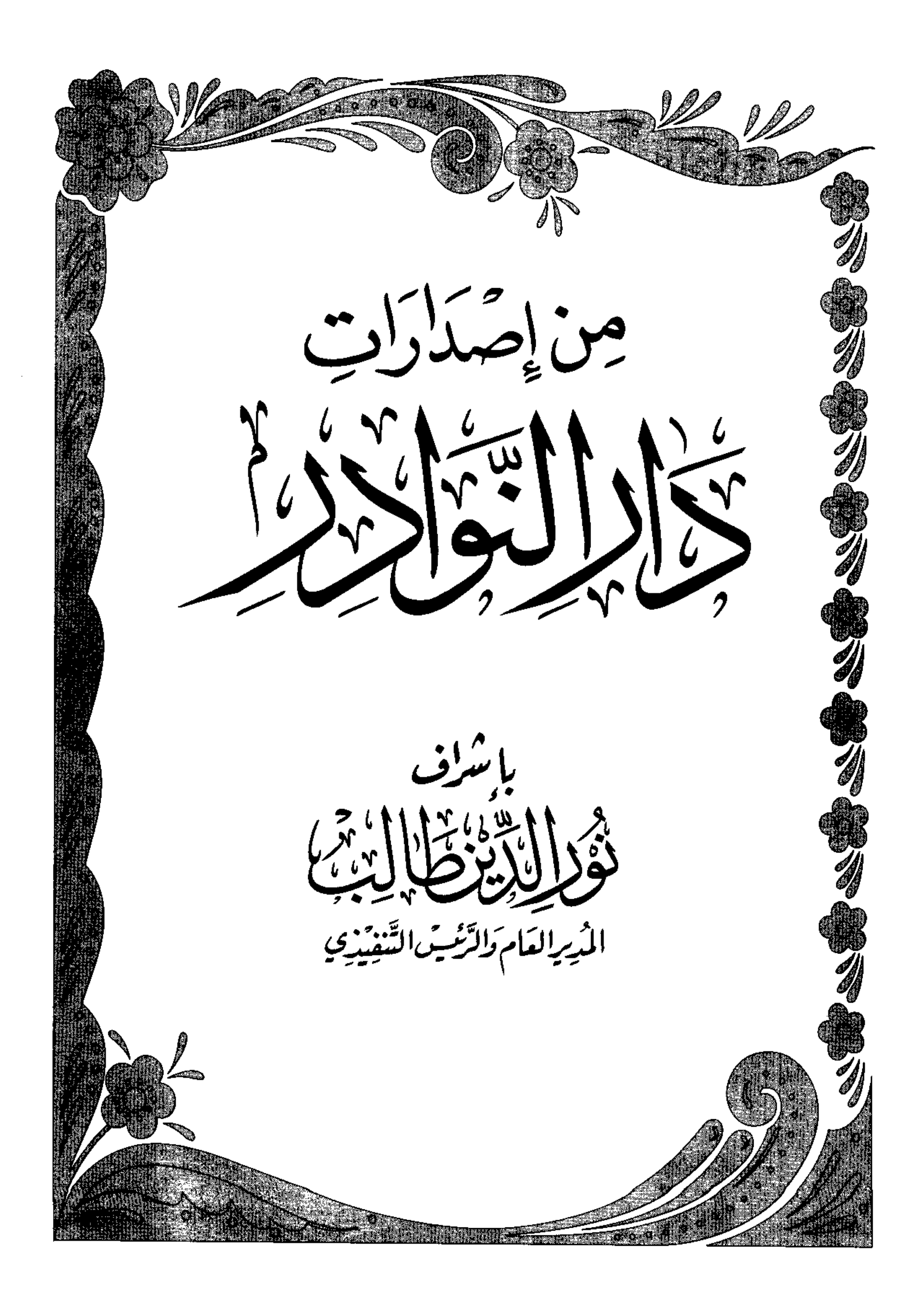
الموضـوع	رقم الصفحة

الموضـوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

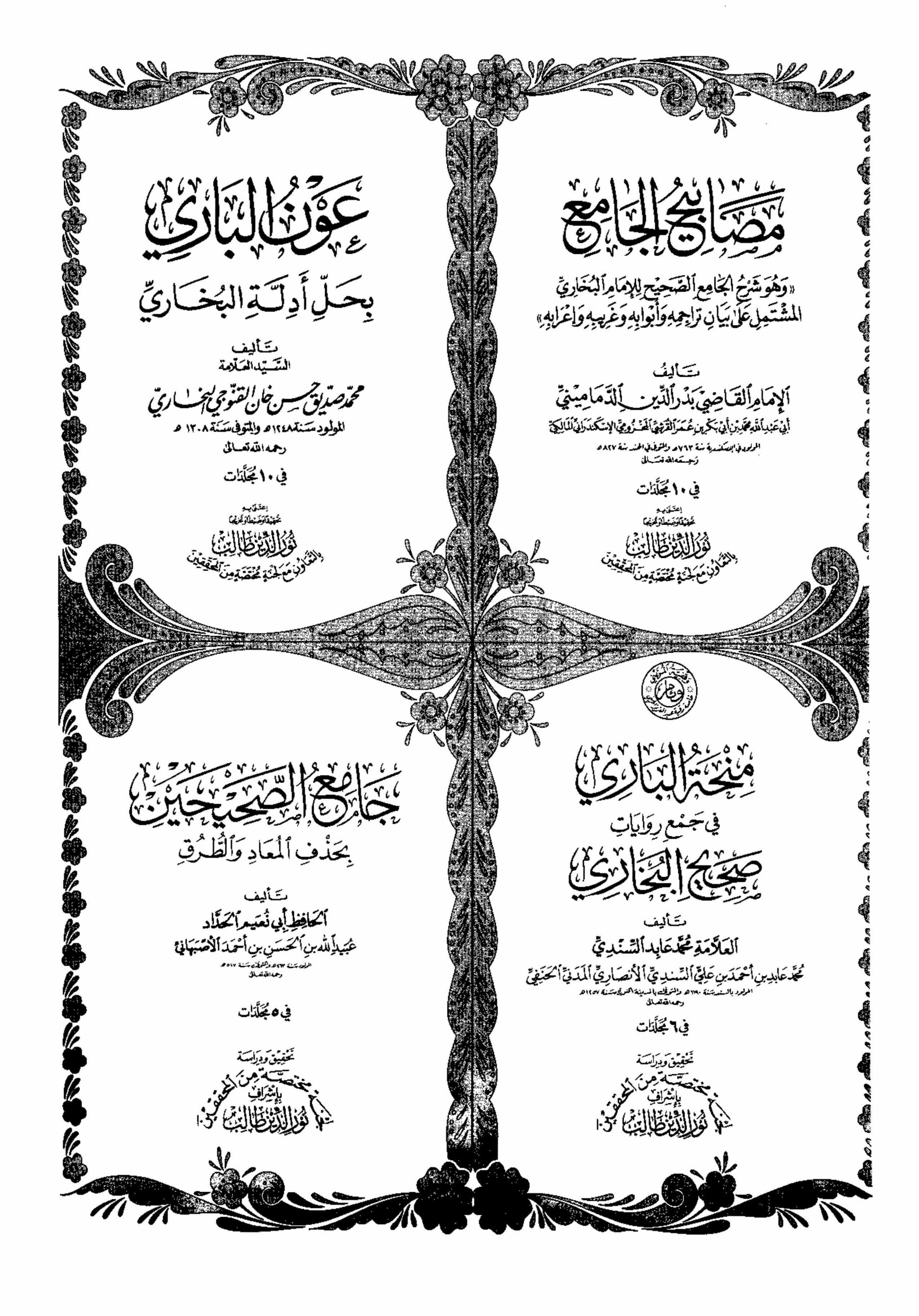
❑ ❑ ❑





مِن إصدارات
دار النوادر
بإشراف
نور الدين طالب
المدير العام والرئيس التنفيذي


حاشية مسند
الإمام أحمد بن حنبل
تأليف
العلامة أبي الحسن نور الدين محمد بن عبد الهادي السندي
المتوفى بالمدينة المنورة سنة ١١٣٨ هـ
في سبعة عشر مجلداً
إعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب
إصدارات
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
دولة قطر
كشف اللثام
شرح
عمدة الأحكام
تأليف
الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن سالم السفاريني
النابلسي الحنبلي
المولود سنة (١١١٤) - والمتوفى سنة (١١٨٨ هـ)
رحمه الله تعالى
في ٧ مجلدات
إعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب
رياض الأفهام
شرح
عمدة الأحكام
تأليف
الإمام تاج الدين الفاكهاني
أبي حفص عمر بن علي بن سالم بن صدقة اللخمي الإسكندري المالكي
المولود بالإسكندرية سنة ٦٥٤ هـ والمتوفى بها سنة ٧٣١ هـ
رحمه الله تعالى
يطبع لأول مرة كاملاً محققاً على ثلاث نسخ خطية
في ٥ مجلدات
تحقيق ودراسة
نور الدين طالب
بالتعاون مع لجنة مختصة من المحققين
فتح الرحمن
في
تفسير القرآن
تأليف
الإمام القاضي مجير الدين بن محمد العليمي المقدسي الحنبلي
المولود سنة (٨٦٠ هـ) - والمتوفى سنة (٩٢٧ هـ)
رحمه الله تعالى
في ٧ مجلدات
إعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب
إصدارات
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
دولة قطر



مصابيح الجامع
«وهو شرح الجامع الصحيح للإمام البخاري
المشتمل على بيان تراجمه وأبوابه وغريبه وإعرابه»
تأليف
الإمام القاضي بدر الدين الدماميني
أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن عمر القرشي المخزومي الإسكندراني المالكي
المولود في الإسكندرية سنة ٧٦٣هـ والمتوفى في الهند سنة ٨٢٧هـ
رحمه الله تعالى
في ١٠ مجلدات
اعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب
بالتعاون مع لجنة مختصة من المحققين
عون الباري
بحل أدلة البخاري
تأليف
السيد العلامة
محمد صديق حسن خان القنوجي البخاري
المولود سنة ١٢٤٨هـ والمتوفى سنة ١٣٠٨هـ
رحمه الله تعالى
في ١٠ مجلدات
اعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب
بالتعاون مع لجنة مختصة من المحققين
منحة الباري
في جمع روايات
صحيح البخاري
تأليف
العلامة محمد عابد السندي
محمد عابد بن أحمد بن علي السندي الأنصاري المدني الحنفي
رحمه الله تعالى
في ٦ مجلدات
تحقيق ودراسة
لجنة مختصة من المحققين
بإشراف
نور الدين طالب
جامع الصحيحين
بحذف المعاد والطرق
تأليف
الحافظ أبي نعيم الحداد
عبيد الله بن الحسن بن أحمد الأصبهاني
رحمه الله تعالى
في ٥ مجلدات
تحقيق ودراسة
لجنة مختصة من المحققين
بإشراف
نور الدين طالب



لب اللباب
في
التراجم والأبواب
«في شرح تراجم وأبواب صحيح البخاري»
تأليف
العلامة عبد الحق الهاشمي
أبي محمد عبد الحق بن عبد الواحد الهاشمي العمري الهندي المكي
المدرس في المسجد الحرام بمكة المكرمة
في ٦ مجلدات
تحقيق ودراسة
مختصة من المحققين
بإشراف
نور الدين طالب
حسن التنبه
لما ورد في التشبه
«وهو كتاب فريد في بابه يشتمل على بيان ما يتشبه به المسلم وما لا يتشبه به»
تأليف
العلامة نجم الدين الغزي
محمد بن محمد العامري القرشي الغزي الدمشقي الشافعي
المولود بدمشق سنة ٩٧٧هـ والمتوفى بها سنة ١٠٦١هـ
رحمه الله تعالى
في ١٢ مجلداً
تحقيق ودراسة
مختصة من المحققين
بإشراف
نور الدين طالب
كتاب الأحكام الكبير
«الشامل لكتب: الأذان - المساجد - استقبال القبلة - صفة الصلاة»
«الجزء الثالث من تجزئة المؤلف»
تأليف
الحافظ ابن كثير
عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي الشافعي
المولود سنة ٧٠١هـ والمتوفى سنة ٧٧٤هـ
رحمه الله تعالى
في ٣ مجلدات
تحقيق ودراسة
مختصة من المحققين
بإشراف
نور الدين طالب
التاريخ المعتبر
في
أنباء من غبر
«وهو كتاب جامع لتاريخ الأنبياء وتاريخ الإسلام وتراجم أئمة العظام إلى مبتدأ القرن العاشر الهجري»
تأليف
القاضي مجير الدين العليمي
عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن المقدسي الحنبلي
المولود بالقدس سنة ٨٦٠هـ والمتوفى بها سنة ٩٢٨هـ
رحمه الله تعالى
في ٣ مجلدات
تحقيق ودراسة
مختصة من المحققين
بإشراف
نور الدين طالب


التعليقة الكبيرة
في مسائل الخلاف
تأليف
القاضي أبي يعلى الفراء الحنبلي
محمد بن الحسين بن محمد خلف البغدادي الحنبلي
المولود ببغداد سنة ٣٨٠ هـ والمتوفى بها سنة ٤٥٨ هـ
رحمه الله تعالى
في ٣ مجلدات
تحقيق ودراسة
نخبة من المحققين
بإشراف
نور الدين طالب
الروض الندي
شرح
كافي المبتدي
تأليف
الإمام العالم الناسك
أحمد بن عبد الله بن أحمد البعلي
(١١٠٨ - ١١٨٩)
رحمه الله تعالى
في مجلدين
اعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب
كتاب الهادي
أو
«عمدة الحازم في الزوائد على مختصر أبي القاسم»
تأليف
الإمام موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي
رحمه الله تعالى
اعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب
إصدارات
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
دولة قطر
حاشية
دليل الطالب
لنيل المطالب
في الفقه الحنبلي
تأليف
العلامة مصطفى بن أحمد الدوماني الحنبلي
شيخ الحنابلة بالجامع الأزهر
رحمه الله تعالى
اعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب



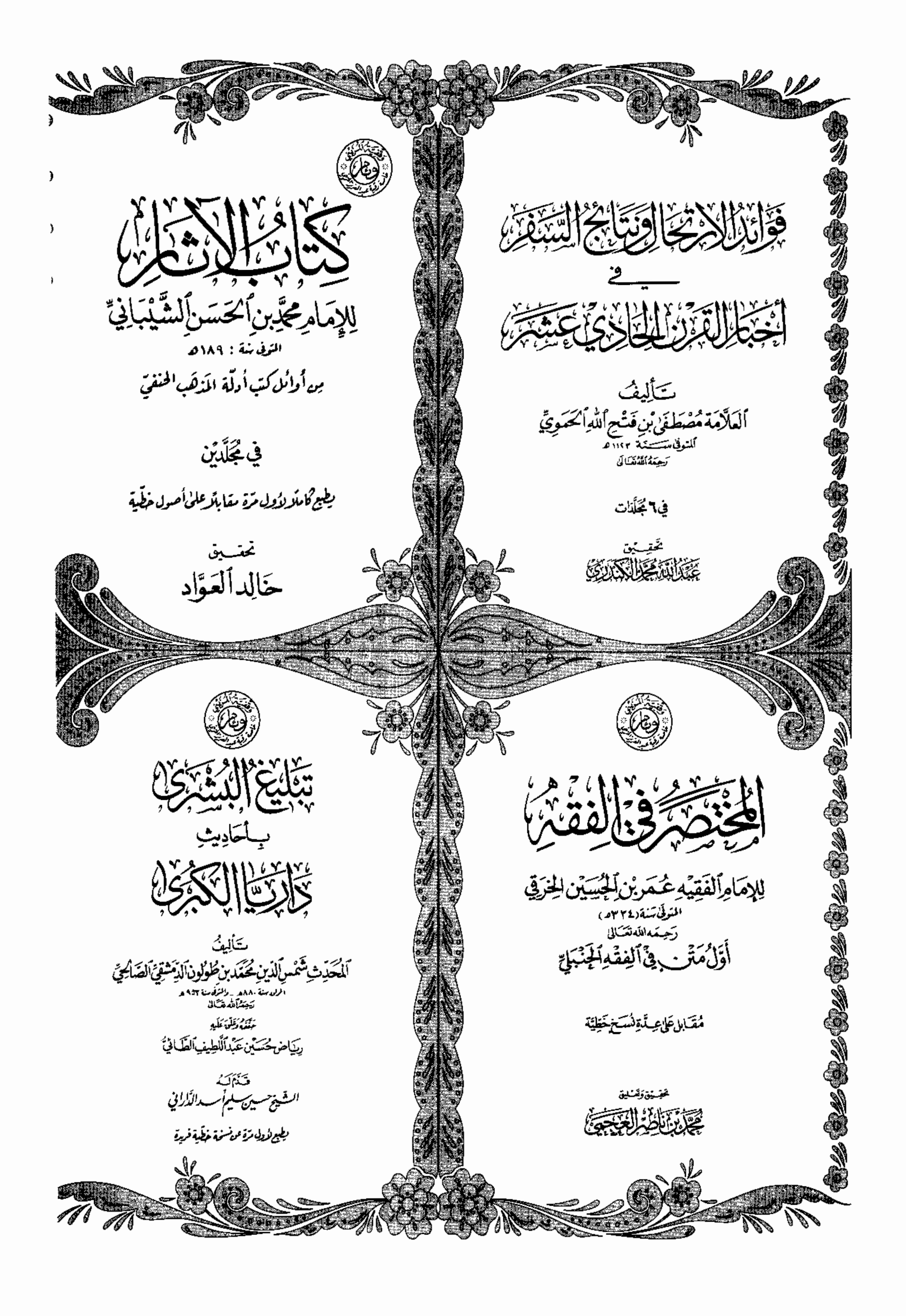
شرح منظومة
الآداب الشرعية
تأليف
الإمام موسى بن أحمد الحجاوي الدمشقي الحنبلي
(٨٩٥ - ٩٦٨ هـ)
رحمه الله تعالى
اعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب
مختصر الغالب
من متن
دليل الطالب
تأليف
الشيخة العابدة الزاهدة الصالحة
فاطمة بنت حمد الفضيلية الزبيرية المكية الحنبلية
اعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب
قرة العين
فيما حصل من الاتفاق والاختلاف بين المذهبين
« الحنبلي والشافعي »
تأليف
الإمام يوسف بن حسن بن عبد الهادي المقدسي الحنبلي
(٨٤١ - ٩٠٩ هـ)
اعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب
يطبع لأول مرة عن نسخة خطية فريدة بخط المؤلف
شرح
كتاب الشهاب
في الحكم والمواعظ والآداب
للإمام القضاعي
يتضمن شرح قرابة ألف حديث نبوي مع تخريجها وبيان الحكم عليها
تأليف
العلامة عبد القادر بن بدران الدومي الحنبلي
(١٢٦٥ - ١٣٤٦ هـ)
رحمه الله تعالى
اعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب

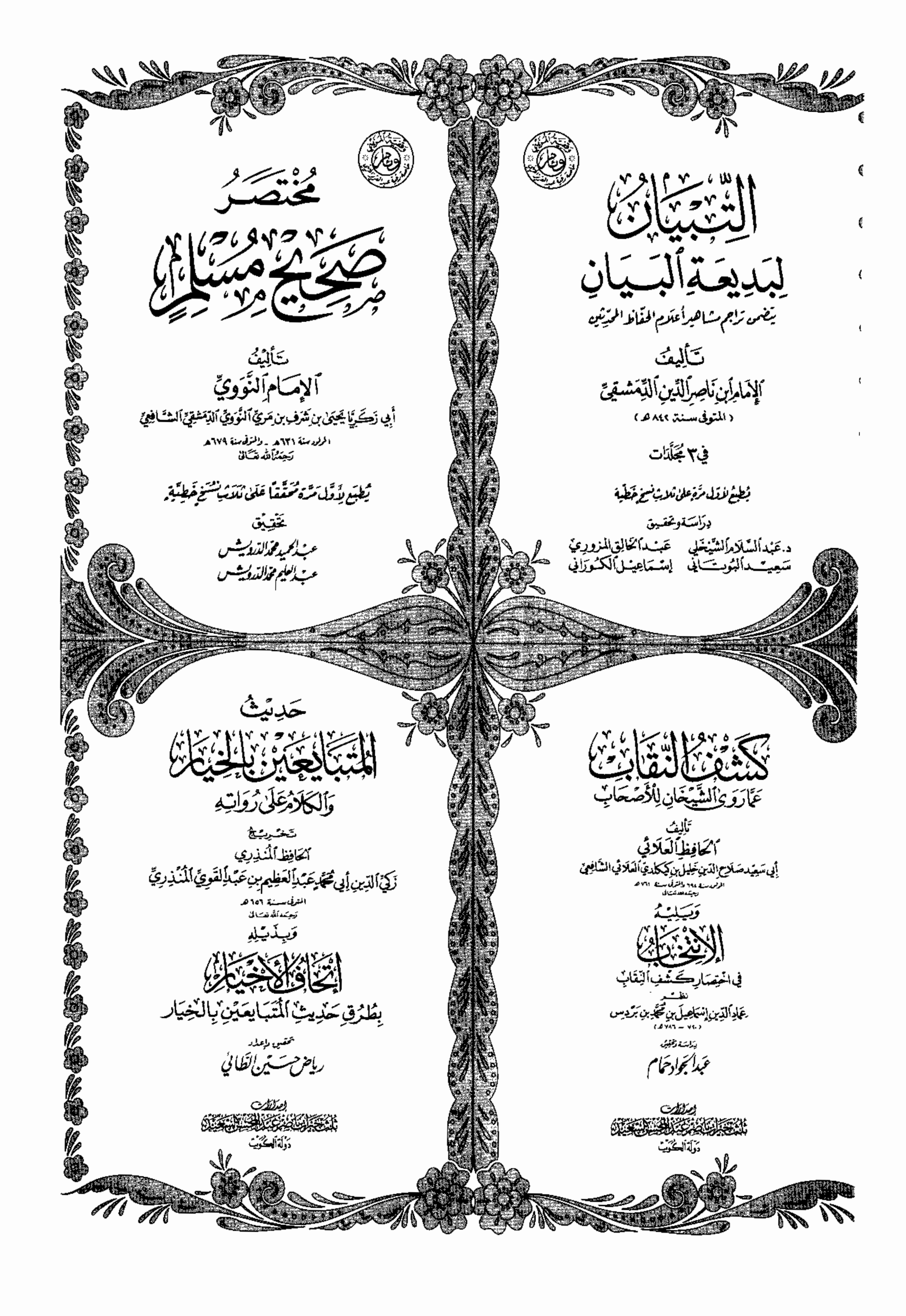


صفوة الملح
بشرح منظومة البيقوني
في
فن المصطلح
تأليف
العلامة شهاب الدين محمد بن محمد البديري الدمياطي
المتوفى سنة (١١٤٠ هـ)
(رحمه الله تعالى)
اعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب
الفوائد الدراري
في ترجمة
الإمام البخاري
تأليف
الإمام العجلوني
إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي العجلوني الدمشقي الشافعي
المولود سنة ١٠٨٧ والمتوفى سنة ١١٦٢ هـ
رحمه الله تعالى
اعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب
الإفهام
بما في البخاري من الإبهام
تأليف
القاضي جلال الدين البلقيني
أبي الفضل عبد الرحمن بن عمر بن رسلان البلقيني المصري الشافعي
المولود سنة ٧٦٣ هـ والمتوفى سنة ٨٢٤ هـ
رحمه الله تعالى
تحقيق ودراسة
مختصة من المحققين
بإشراف
نور الدين طالب
ديوان الإمام
عبد القادر بن بدران
المسمى بـ
تسلية اللبيب عن ذكرى حبيب
نظم الشاعر
العلامة عبد القادر بن بدران الدومي الحنبلي
رحمه الله تعالى
اعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب

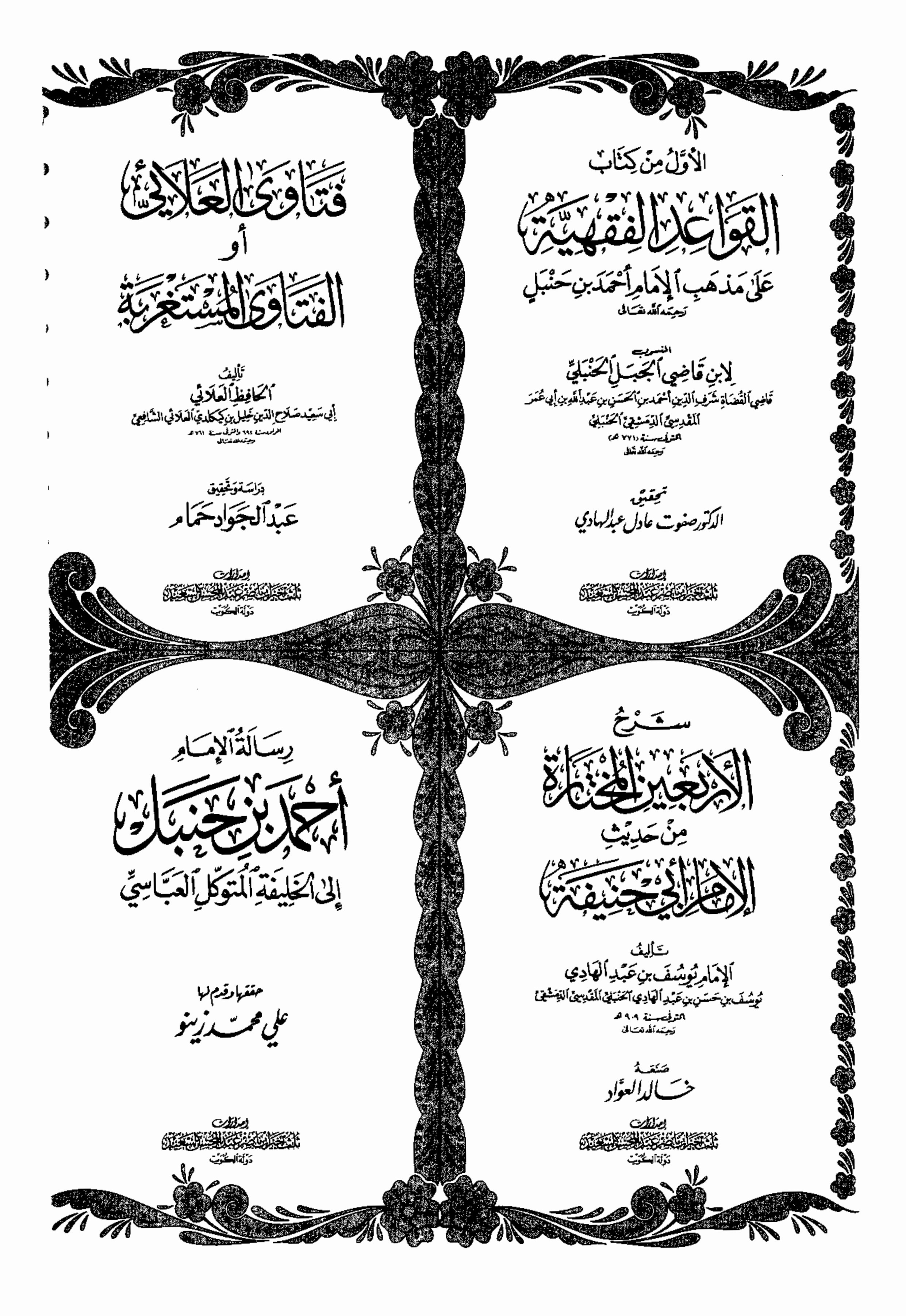

التوضيح
لشرح
الجامع الصحيح
تصنيف
سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري الشافعي
المعروف بابن الملقن
(٧٢٣ - ٨٠٤ هـ)
في ٣٦ مجلداً
تحقيق
دار الفلاح
بإشراف
خالد الرباط
جمعة فتحي
إصدارات
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
دولة قطر
نخب الأفكار
شرح
معاني الآثار
تأليف
الإمام بدر الدين العيني
محمود بن أحمد بن موسى الحلبي ثم القاهري الحنفي
المولود سنة ٧٦٢هـ والمتوفى سنة ٨٧٥هـ
رحمه الله تعالى
في ١٩ مجلداً
تحقيق
ياسر بن إبراهيم
إصدارات
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
دولة قطر
نوادر الأصول
في معرفة أحاديث الرسول
(صلى الله عليه وآله وسلم)
النسخة المسندة الكاملة
تصنيف
الحكيم الترمذي
أبي عبد الله محمد بن علي بن الحسن بن بشر المؤذن
المتوفى في حدود سنة ٣٢٠هـ
رحمه الله تعالى
يُطبع لأول مرة كاملاً محققاً على ثلاث نسخ خطية
في ٧ مجلدات
تحقيق
توفيق محمود تكله
موسوعة
الأعمال الكاملة
للإمام
محمد الخضر حسين
شيخ الجامع الأزهر وعلامة بلاد المغرب
في ١٥ مجلداً
جمعها وضبطها ابن أخيه
المحامي علي الرضا الحسيني


المخلصيات
وأجزاء أخرى لأبي طاهر المخلص
محمد بن عبد الرحمن بن العباس البغدادي الذهبي
المتوفى سنة (٣٩٢هـ)
- المخلصيات بانتقاء أبي الفتح ابن أبي الفوارس
- جزء ابن الطرية وهو التاسع بانتقاء ابن البقال
- العاشر من المخلصيات بانتقاء ابن البقال
- منتقى من المنتقى من سبعة أجزاء
- جزء من حديث أبي طاهر المخلص
- سبعة مجالس من أمالي أبي طاهر المخلص
تحقيق
نبيل سعد الدين جرار
في ٤ مجلدات
إصدارات
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
دولة قطر
شرح
مسند الشافعي
تأليف
الإمام العلامة حجة الإسلام
عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل بن الحسن القزويني
أبي القاسم الرافعي الشافعي
المتوفى سنة ٦٢٣هـ
حققه
أبو بكر وائل محمد بكر زهران
في ٤ مجلدات
إصدارات
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
دولة قطر
بداية المحتاج
في
شرح المنهاج
في الفقه الشافعي
تأليف
الإمام ابن قاضي شهبة
بدر الدين محمد بن أبي بكر بن أحمد الأسدي الدمشقي الشافعي
المتوفى سنة ٨٧٤هـ
رحمه الله تعالى
في ٧ مجلدات
تحقيق ودراسة
لجنة مختصة من المحققين
شرح الإلمام
بأحاديث الأحكام
تأليف
الإمام المجتهد ابن دقيق العيد
(٦٢٥ - ٧٠٢هـ)
رحمه الله تعالى
في ٥ مجلدات
حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه
محمد خلوف العبد الله


فوائد الارتحال ونتائج السفر
في
أخبار القرن الحادي عشر
تأليف
العلامة مصطفى بن فتح الله الحموي
المتوفى سنة ١١٢٣هـ
رحمه الله تعالى
في ٦ مجلدات
تحقيق
عبد الله محمد الكندري
كتاب الآثار
للإمام محمد بن الحسن الشيباني
المتوفى سنة : ١٨٩هـ
من أوائل كتب أدلة المذهب الحنفي
في مجلدين
يطبع كاملاً لأول مرة مقابلاً على أصول خطية
تحقيق
خالد العواد
المختصر في الفقه
للإمام الفقيه عمر بن الحسين الخرقي
المتوفى سنة (٣٣٤هـ)
رحمه الله تعالى
أول متن في الفقه الحنبلي
مقابل على عدة نسخ خطية
تحقيق وتعليق
محمد بن ناصر العجمي
تبليغ البشرى
بأحاديث
داريا الكبرى
تأليف
المحدث شمس الدين محمد بن طولون الدمشقي الصالحي
المولود سنة ٨٨٠هـ - والمتوفى سنة ٩٥٣هـ
رحمه الله تعالى
حققه وعلق عليه
رياض حسين عبد اللطيف الطائي
قدم له
الشيخ حسين سليم أسد الداراني
يطبع لأول مرة عن نسخة خطية فريدة



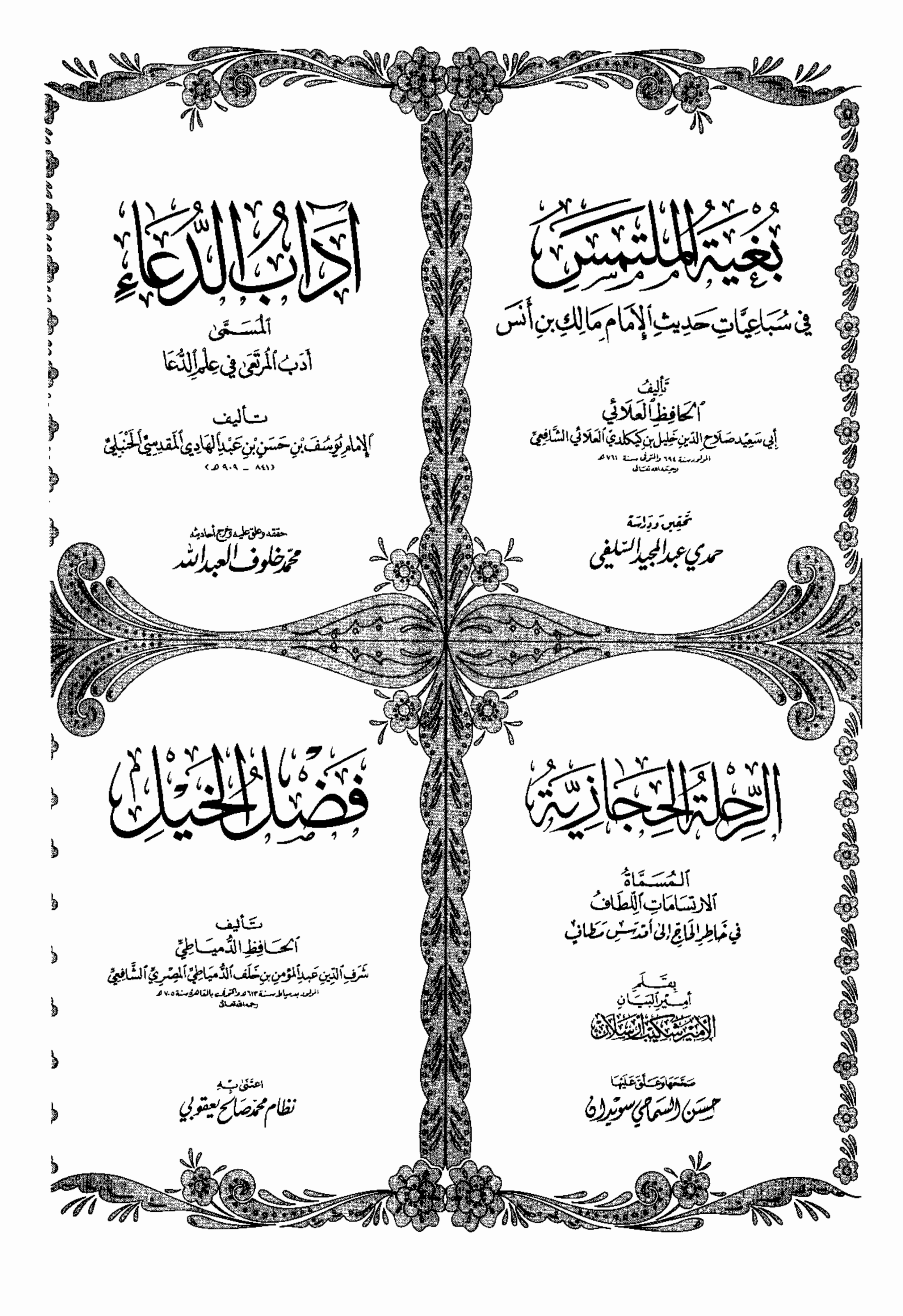
التبيان
لبديعة البيان
يتضمن تراجم مشاهير أعلام الحفاظ المحدثين
تأليف
الإمام ابن ناصر الدين الدمشقي
(المتوفى سنة ٨٤٢ هـ)
في ٣ مجلدات
يُطبع لأول مرة على ثلاث نسخ خطية
دراسة وتحقيق
د. عبد السلام الشيخلي
عبد الخالق المزوري
سعيد البوتاني
إسماعيل الكوراني
مختصر
صحيح مسلم
تأليف
الإمام النووي
أبي زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي الدمشقي الشافعي
المولود سنة ٦٣١ هـ - والمتوفى سنة ٦٧٩ هـ
رحمه الله تعالى
يُطبع لأول مرة محققاً على ثلاث نسخ خطية
تحقيق
عبد الحميد محمد الدرويش
عبد العليم محمد الدرويش
كشف النقاب
عما روى الشيخان للأصحاب
تأليف
الحافظ العلائي
أبي سعيد صلاح الدين خليل بن كيكلدي العلائي الشافعي
المولود سنة ٦٩٤ والمتوفى سنة ٧٦١ هـ
رحمه الله تعالى
ويليه
الانتخاب
في اختصار كشف النقاب
نظم
عماد الدين إسماعيل بن محمد بن بردس
(٧٢٠ - ٧٨٦ هـ)
دراسة وتحقيق
عبد الجواد حمام
إصدارات
ثلث خيرات ناصر عبد المحسن السعيد
دولة الكويت
حديث
المتبايعين بالخيار
والكلام على رواته
تخريج
الحافظ المنذري
زكي الدين أبي محمد عبد العظيم بن عبد القوي المنذري
المتوفى سنة ٦٥٦ هـ
رحمه الله تعالى
وبذيله
إتحاف الأخيار
بطرق حديث المتبايعين بالخيار
تحقيق وإعداد
رياض حسين الطائي
إصدارات
ثلث خيرات ناصر عبد المحسن السعيد
دولة الكويت



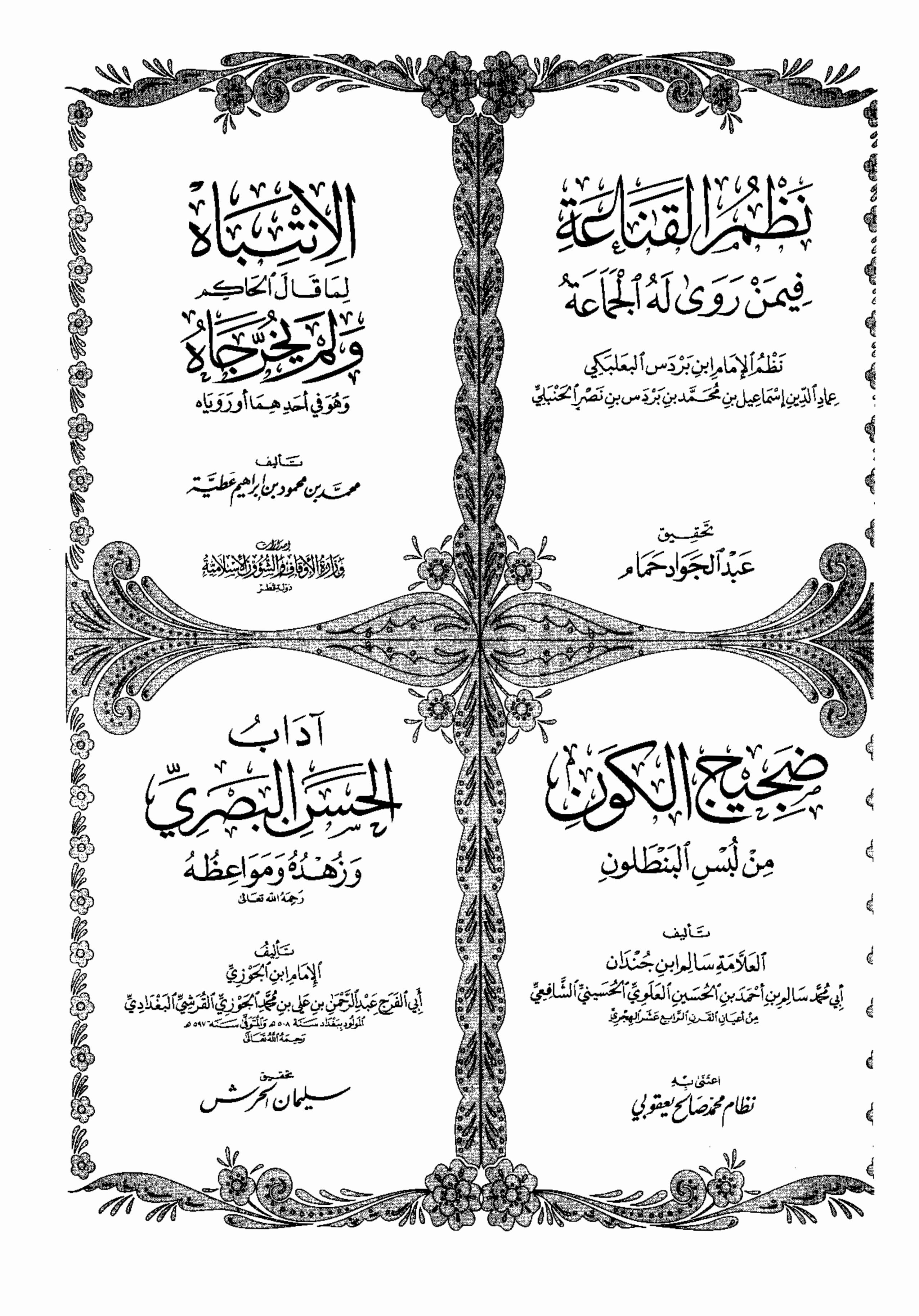
الأول من كتاب
القواعد الفقهية
على مذهب الإمام أحمد بن حنبل
رحمه الله تعالى
المنسوب
لابن قاضي الجبل الحنبلي
قاضي القضاة شرف الدين أحمد بن الحسن بن عبد الله بن أبي عمر
المقدسي الدمشقي الحنبلي
المتوفى سنة (٧٧١ هـ)
رحمه الله تعالى
تحقيق
الدكتور صفوت عادل عبد الهادي
إصدارات
دولة الكويت
فتاوى العلائي
أو
الفتاوى المستغربة
تأليف
الحافظ العلائي
أبي سعيد صلاح الدين خليل بن كيكلدي العلائي الشافعي
المولود سنة ٦٩٤ والمتوفى سنة ٧٦١ هـ
رحمه الله تعالى
دراسة وتحقيق
عبد الجواد حمام
إصدارات
دولة الكويت
شرح
الأربعين المختارة
من حديث
الإمام أبي حنيفة
تأليف
الإمام يوسف بن عبد الهادي
يوسف بن حسن بن عبد الهادي الحنبلي المقدسي الدمشقي
المتوفى سنة ٩٠٩ هـ
رحمه الله تعالى
صنعة
خالد العواد
إصدارات
دولة الكويت
رسالة الإمام
أحمد بن حنبل
إلى الخليفة المتوكل العباسي
حققها وقدم لها
علي محمد زينو
إصدارات
دولة الكويت



الفصول
في اختصار
سيرة الرسول
صلى الله عليه وسلم
تأليف
الحافظ ابن كثير
عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي الشافعي
المولود سنة ٧٠٠هـ والمتوفى سنة ٧٧٤هـ
رحمه الله تعالى
حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه
عبد الحميد محمد الدرويش
نور العيون
في
تلخيص سيرة الأمين المأمون
سيدنا محمد ﷺ
تأليف
الامام محمد بن سيد الناس
٦٧١ ــ ٧٣٤هـ
حققه وعلق عليه
سليمان الحرش
الغرر والدرر
في
سيرة خير البشر
صلى الله عليه وسلم
تأليف
الشيخ الإمام العلامة
عز الدين محمد بن جماعة
المتوفى سنة / ٨١٩ هـ
تحقيق وتعليق
عدنان أبو زيد
حسان بن ثابت
شاعر الرسول ﷺ
سيد الشعراء المؤمنين المؤيد بروح القدس
دراسة نقدية موطئة لتوثيق ديوان الشاعر
تأليف
محمد محمد حسن شراب



بغية الملتمس
في سباعيات حديث الإمام مالك بن أنس
تأليف
الحافظ العلائي
أبي سعيد صلاح الدين خليل بن كيكلدي العلائي الشافعي
المولود سنة ٦٩٤ والمتوفى سنة ٧٦١ هـ
رحمه الله تعالى
تحقيق ودراسة
حمدي عبد المجيد السلفي
آداب الدعاء
المسمى
أدب المرتقى في علم الدعا
تأليف
الإمام يوسف بن حسن بن عبد الهادي المقدسي الحنبلي
(٨٤١ - ٩٠٩ هـ)
حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه
محمد خلوف العبد الله
الرحلة الحجازية
المسماة
الارتسامات اللطاف
في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف
بقلم
أمير البيان
الأمير شكيب أرسلان
صححها وعلق عليها
حسن السماحي سويدان
فضل الخيل
تأليف
الحافظ الدمياطي
شرف الدين عبد المؤمن بن خلف الدمياطي المصري الشافعي
المولود بدمياط سنة ٦١٣ هـ والمتوفى بالقاهرة سنة ٧٠٥ هـ
رحمه الله تعالى
اعتنى به
نظام محمد صالح يعقوبي

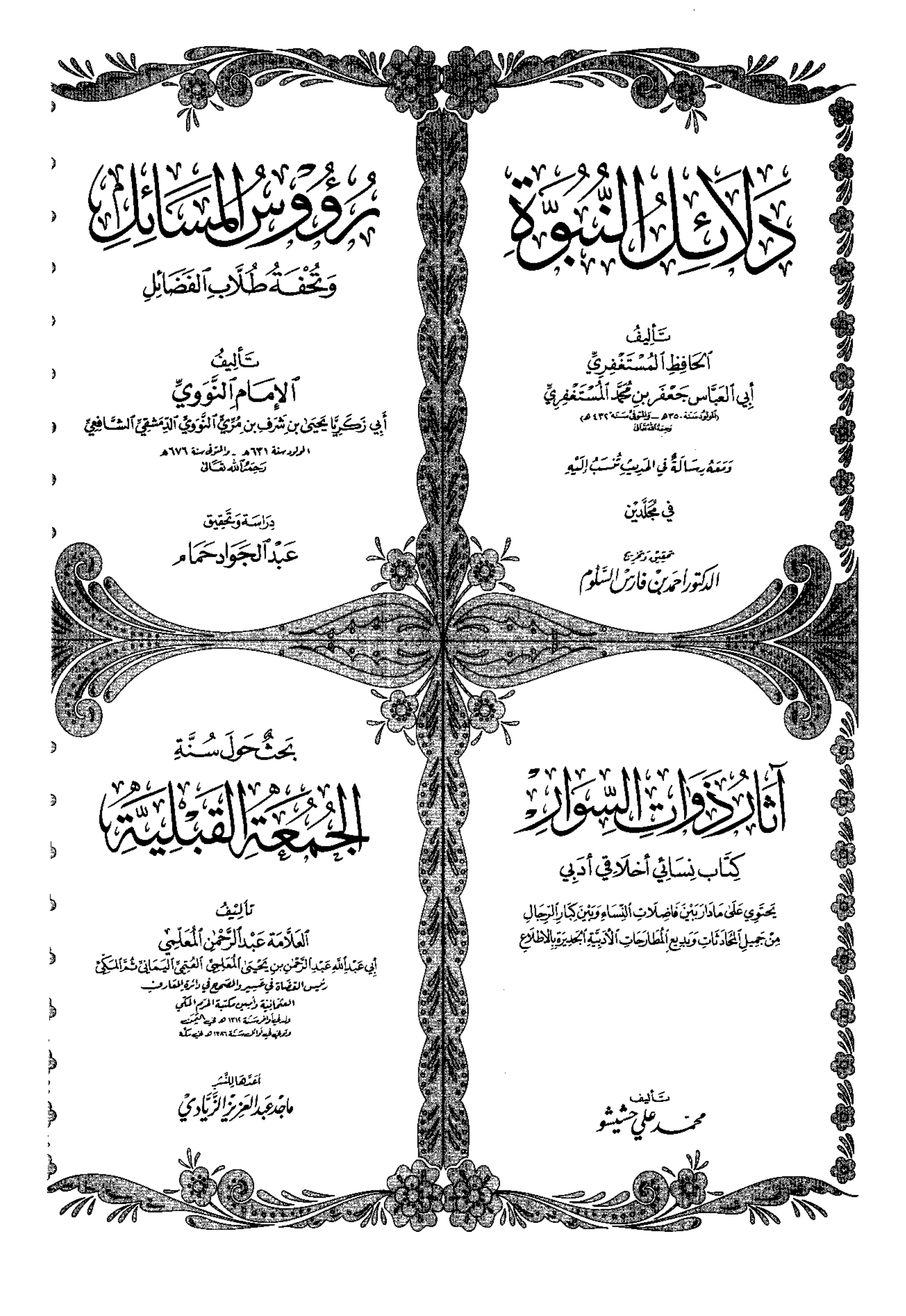

نظم القناعة
فيمن روى له الجماعة
نظم الإمام ابن بردس البعلبكي
عماد الدين إسماعيل بن محمد بن بردس بن نصر الحنبلي
تحقيق
عبد الجواد حمام
الانتباه
لما قال الحاكم
ولم يخرجاه
وهو في أحدهما أو روياه
تأليف
محمد بن محمود بن إبراهيم عطية
إصدارات
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
دولة قطر
ضجيج الكون
من لبس البنطلون
تأليف
العلامة سالم ابن جندان
أبي محمد سالم بن أحمد بن الحسين العلوي الحسيني الشافعي
من أعيان القرن الرابع عشر الهجري
اعتنى به
نظام محمد صالح يعقوبي
آداب
الحسن البصري
وزهده ومواعظه
رحمه الله تعالى
تأليف
الإمام ابن الجوزي
أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي البغدادي
المولود ببغداد سنة ٥٠٨ هـ والمتوفى سنة ٥٩٧ هـ
رحمه الله تعالى
تحقيق
سليمان الحرش



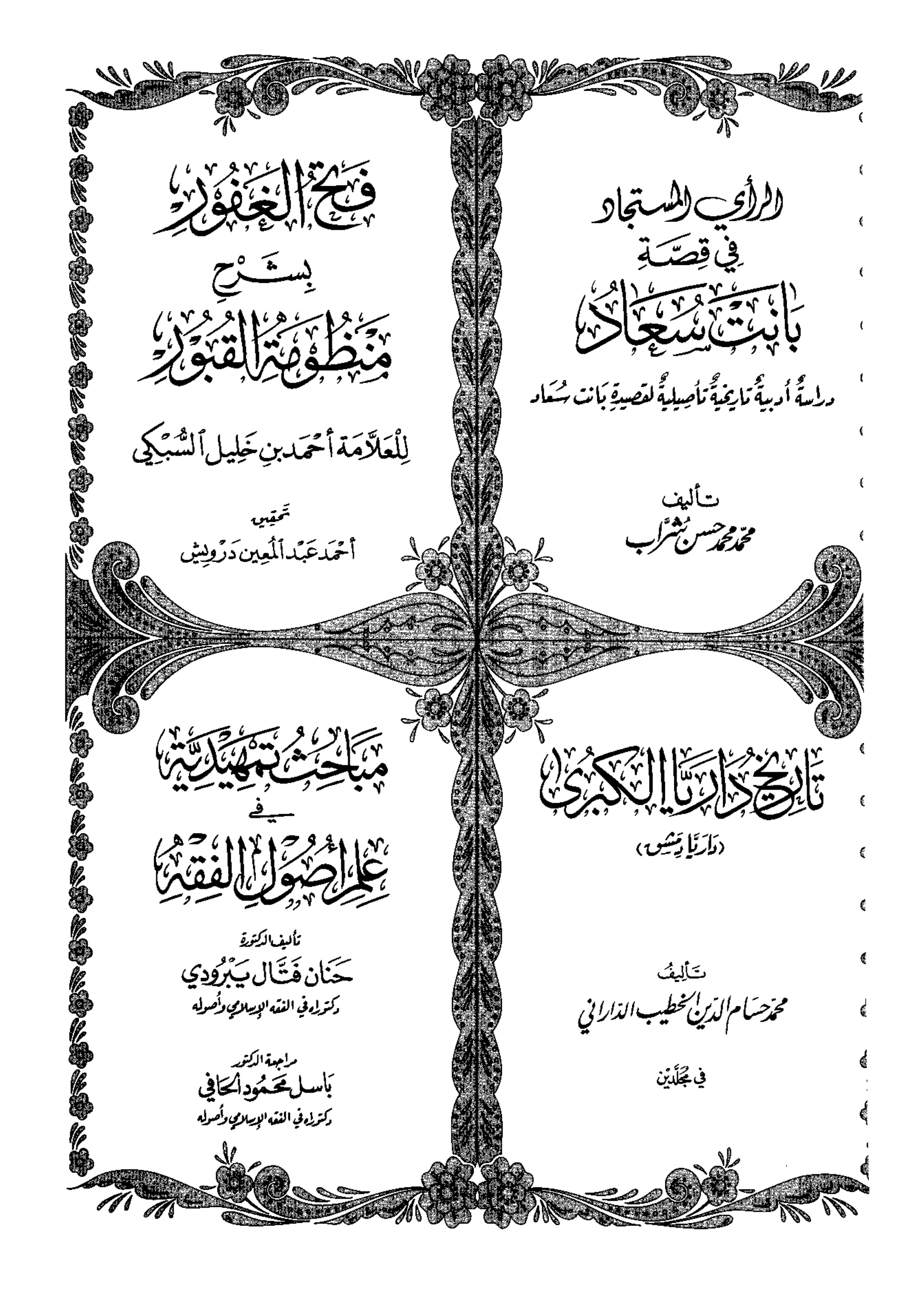
أمالي المحاملي
للحافظ الحسين بن إسماعيل بن محمد المحاملي
(المولود سنة ٢٣٥ هـ والمتوفى سنة ٣٣٠ هـ)
رواية
ابن المهدي الفارسي
عبد الواحد بن محمد بن عبد الله بن مهدي الفارسي
(٣١٨ - ٤١٦ هـ)
ويليها
رواية ابن الصلت القرشي
أحمد بن محمد بن موسى بن الصلت المجبر
(٣٦٧ - ٤٠٥ هـ)
تحقيق ودراسة
حمدي عبد المجيد السلفي
عمدة المحتج في حكم الشطرنج
تأليف
الإمام أبي الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي
(٨٣١ - ٩٠٢ هـ)
رحمه الله تعالى
حققه وعلق عليه
أسامة الحريري
نذير كعكة
الحاوي القدسي في فروع الفقه الحنفي
تأليف
القاضي الغزنوي
جمال الدين أحمد بن محمود بن سعيد القابسي الغزنوي الحلبي الحنفي
معيد درس الإمام الكاساني صاحب بدائع الصنائع
المتوفى في حلب سنة ٥٩٣ هـ
رحمه الله تعالى
تحقيق
الدكتور صالح العلي
في مجلدين
ثلاث رسائل في موافقات عمر بن الخطاب
رضي الله عنه
دراسة وتحقيق
عبد الجواد حمام



إدراك المطالب
بحاشية ابن عقيل على
دليل الطالب
وهي حاشية للعلامة الشيخ عبد الله بن عبد العزيز العقيل
على دليل الطالب للإمام مرعي الكرمي الحنبلي
المتوفى سنة ١٠٣٣هـ
جمع وترتيب مع ضبط المتن
الدكتور وليد بن عبد الله المنيس
معاني
الأحرف السبعة
«تواتره، مذاهب العلماء فيه، حقيقة مذهب الإمام الرازي
حل مشكله، جمع القرآن... مناقشات وردود»
تأليف
شيخ الإسلام
الإمام المقرئ أبي الفضل عبد الرحمن بن أحمد بن حسن الرازي
المولود ٣٧١هـ والمتوفى سنة ٤٥٤هـ
الأستاذ الدكتور
حسن ضياء الدين عتر
رحمه الله تعالى
فصل القضاء
في أحكام الأداء والقضاء
تأليف
الحافظ العلائي
أبي سعيد صلاح الدين خليل بن كيكلدي العلائي الشافعي
المولود سنة ٦٩٤ والمتوفى سنة ٧٦١هـ
دراسة وتحقيق
عبد الجواد حمام
كشف النقاب
لرشف الرضاب
شرح لمنظومة «رضاب المرتشف في نظم ما في الصحيحين من المؤتلف والمختلف»
من علوم مصطلح الحديث الشريف
نظم وشرح
الشيخ الفاضل الأديب عبد الهادي نجا الأبياري الشافعي المصري
المتوفى سنة ١٣٠٥هـ
تحقيق وتعليق
عدنان أبو زيد

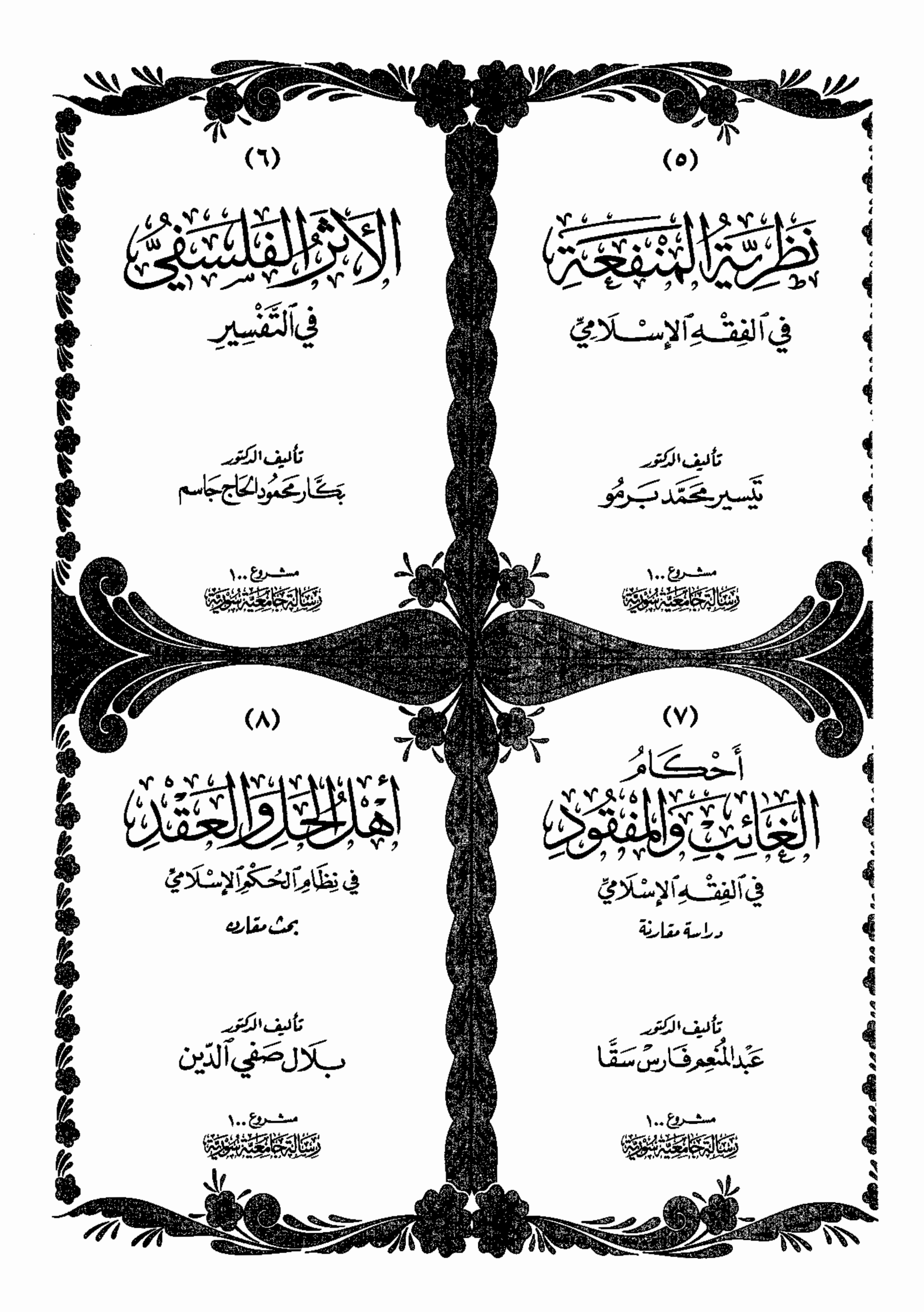


دلائل النبوة
تأليف
الحافظ المستغفري
أبي العباس جعفر بن محمد المستغفري
(المولود سنة ٣٥٠هـ - والمتوفى سنة ٤٣٢هـ)
رحمه الله تعالى
ومعه رسالة في الحديث تنسب إليه
في مجلدين
تحقيق وتخريج
الدكتور أحمد بن فارس السلوم
رؤوس المسائل
وتحفة طلاب الفضائل
تأليف
الإمام النووي
أبي زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي الدمشقي الشافعي
المولود سنة ٦٣١هـ - والمتوفى سنة ٦٧٦هـ
رحمه الله تعالى
دراسة وتحقيق
عبد الجواد حمام
آثار ذوات السوار
كتاب نسائي أخلاقي أدبي
يحتوي على ما دار بين فاضلات النساء وبين كبار الرجال
من جميل المحادثات وبديع المطارحات الأدبية الجديرة بالاطلاع
تأليف
محمد علي حشيشو
بحث حول سنة
الجمعة القبلية
تأليف
العلامة عبد الرحمن المعلمي
أبي عبد الله عبد الرحمن بن يحيى المعلمي العتمي اليماني ثم المكي
رئيس القضاة في عسير والمصحح في دائرة المعارف
العثمانية وأمين مكتبة الحرم المكي
ولد في أواخر سنة ١٣١٢هـ في اليمن
وتوفي في أوائل سنة ١٣٨٦هـ في مكة
أعدها للنشر
ماجد عبد العزيز الزيادي

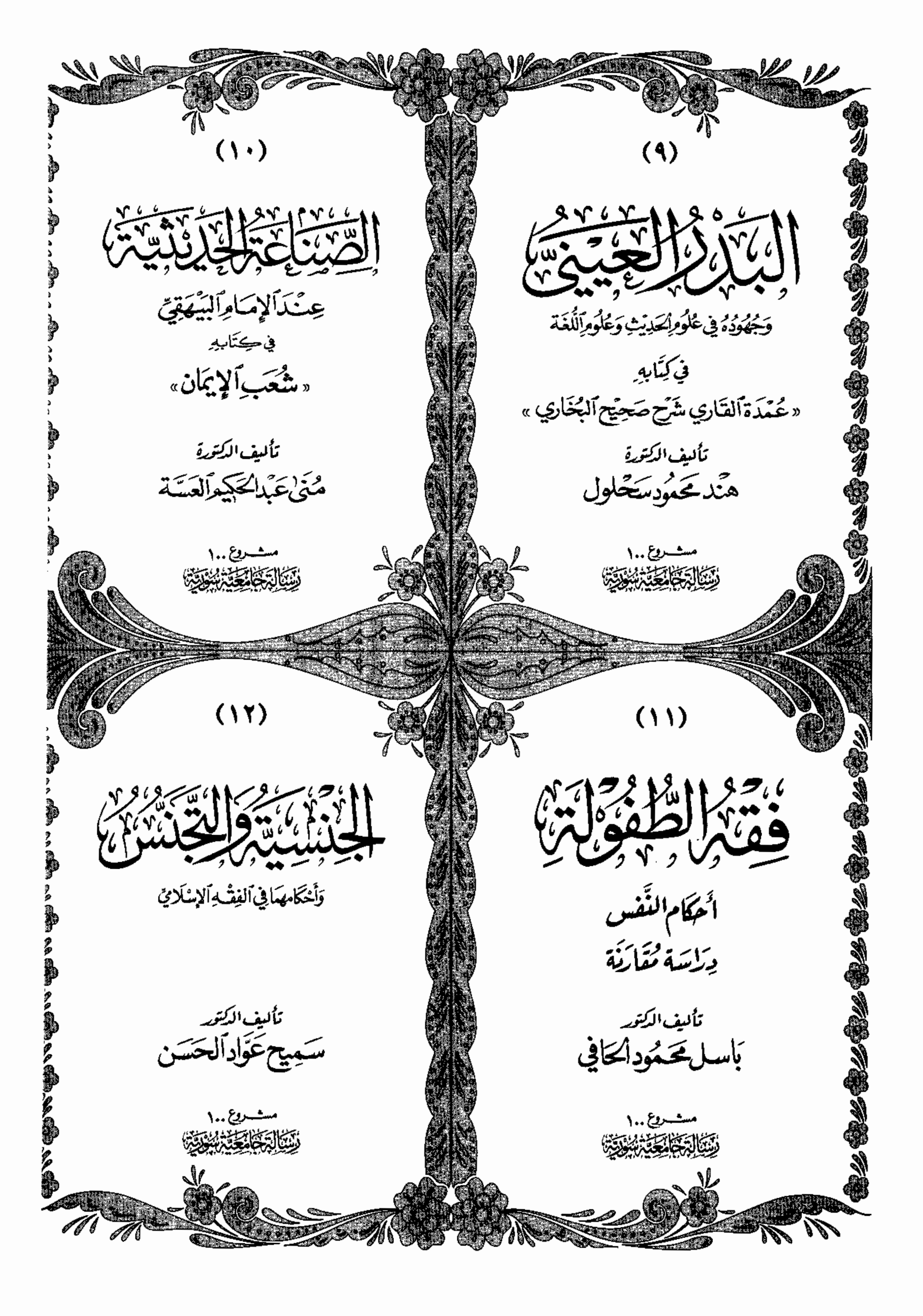


الرأي المستجاد
في قصة
بانت سعاد
دراسة أدبية تاريخية تأصيلية لقصيدة بانت سعاد
تأليف
محمد محمد حسن شُرّاب
فتح الغفور
بشرح
منظومة القبور
للعلامة أحمد بن خليل السُّبكي
تحقيق
أحمد عبد المعين درويش
تاريخ داريا الكبرى
(داريا دمشق)
تأليف
محمد حسام الدين الخطيب الداراني
في مجلدين
مباحث تمهيدية
في
علم أصول الفقه
تأليف الدكتورة
حنان قتال يبرودي
دكتوراه في الفقه الإسلامي وأصوله
مراجعة الدكتور
باسل محمود الحافي
دكتوراه في الفقه الإسلامي وأصوله

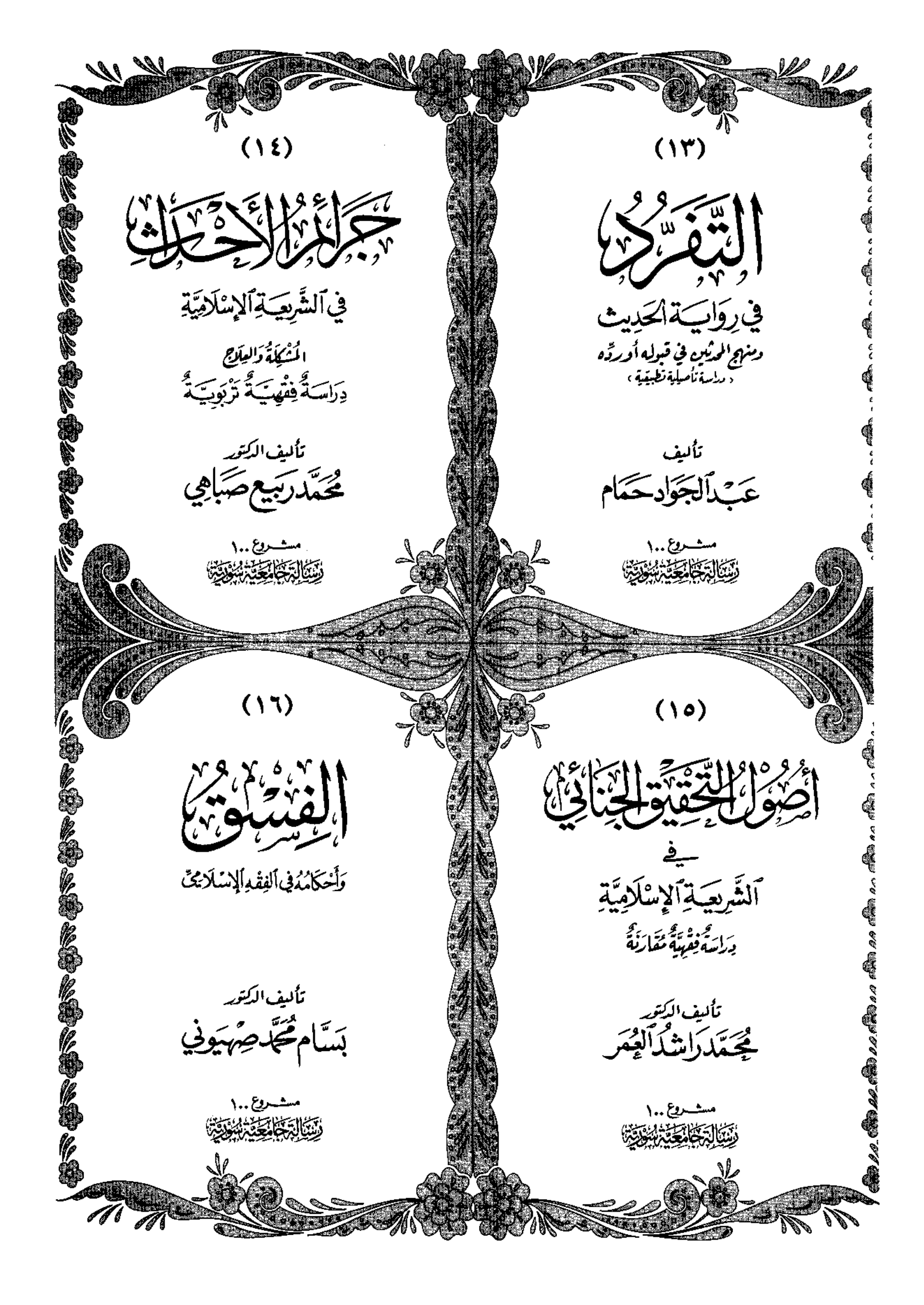

(١)
العفو
عند الأصوليين والفقهاء
يتضمن دراسة تأصيلية تطبيقية لمرتبة العفو
عند الإمامين ابن تيمية والشاطبي
تأليف الدكتور
يوسف صلاح الدين طالب
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٢)
النية
وأثرها في العبادات
تأليف
هناء المهاجر طرابزونلي
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٣)
أسباب
اختلاف المفسرين
في
تفسير آيات الأحكام
تأليف الدكتور
عبد الإله حوري الحوري
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٤)
أحكام العدة
في الفقه الإسلامي
وقانون الأحوال الشخصية السوري
(عدة الوفاة - عدة الطلاق)
تأليف الدكتورة
حنان قتال يبرودي
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية

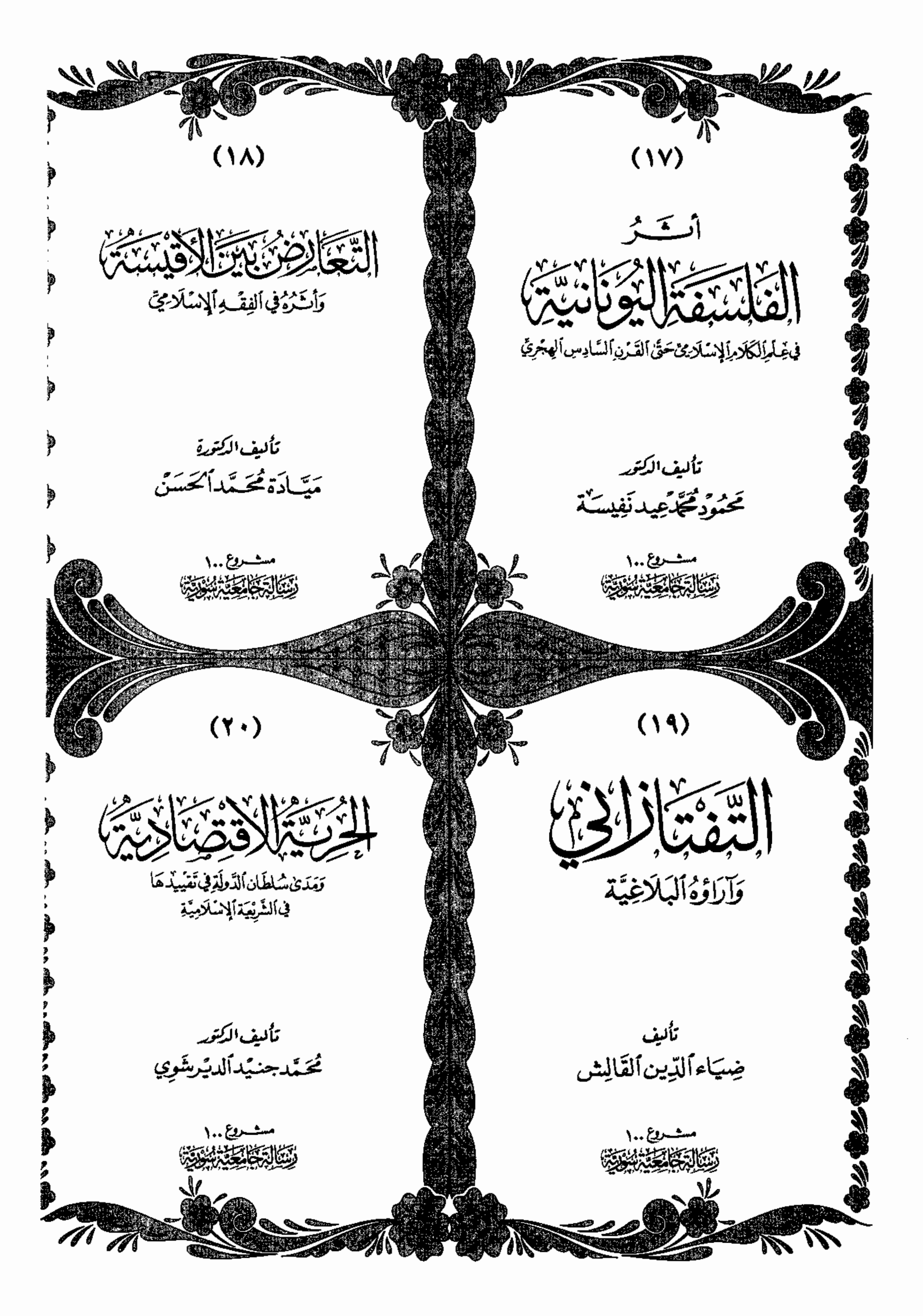


(٥)
نظرية المنفعة
في الفقه الإسلامي
تأليف الدكتور
تيسير محمد برمو
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٦)
الأثر الفلسفي
في التفسير
تأليف الدكتور
بكار محمود الحاج جاسم
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٧)
أحكام
الغائب والمفقود
في الفقه الإسلامي
دراسة مقارنة
تأليف الدكتور
عبد المنعم فارس سقا
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٨)
أهل الحل والعقد
في نظام الحكم الإسلامي
بحث مقارن
تأليف الدكتور
بلال صفي الدين
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية



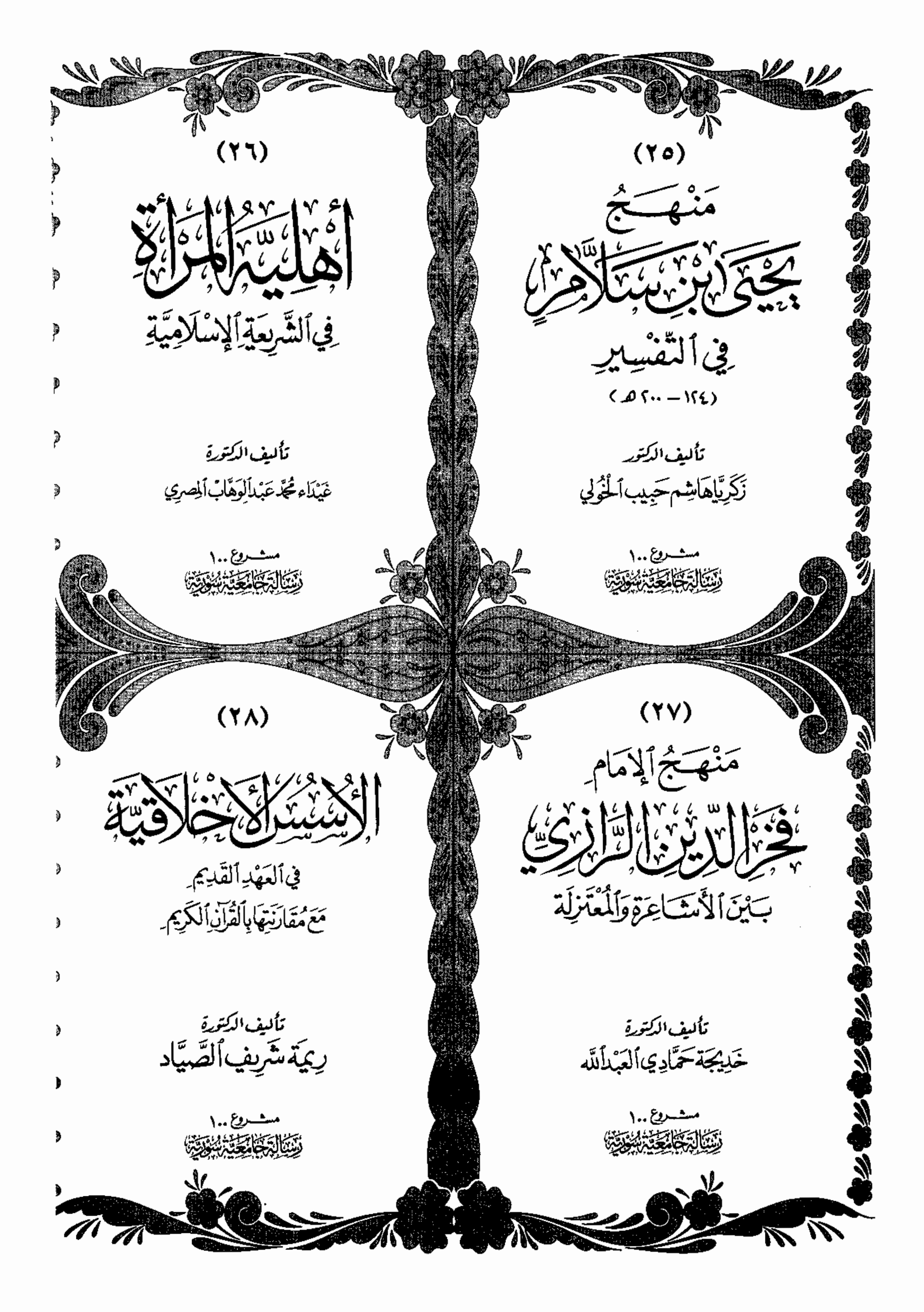
(٩)
البدر العيني
وجهوده في علوم الحديث وعلوم اللغة
في كتابه
« عمدة القاري شرح صحيح البخاري »
تأليف الدكتورة
هند محمود سحلول
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(١٠)
الصناعة الحديثية
عند الإمام البيهقي
في كتابه
« شعب الإيمان »
تأليف الدكتورة
منى عبد الحكيم العسة
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(١١)
فقه الطفولة
أحكام النفس
دراسة مقارنة
تأليف الدكتور
باسل محمود الحافي
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(١٢)
الجنسية والتجنس
وأحكامهما في الفقه الإسلامي
تأليف الدكتور
سميح عواد الحسن
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية


(١٣)
التفرد
في رواية الحديث
ومنهج المحدثين في قبوله أو ردّه
« دراسة تأصيلية تطبيقية »
تأليف
عبد الجواد حمام
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(١٤)
جرائم الأحداث
في الشريعة الإسلامية
المشكلة والعلاج
دراسة فقهية تربوية
تأليف الدكتور
محمد ربيع صباهي
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(١٥)
أصول التحقيق الجنائي
في
الشريعة الإسلامية
دراسة فقهية مقارنة
تأليف الدكتور
محمد راشد العمر
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(١٦)
الفسوق
وأحكامه في الفقه الإسلامي
تأليف الدكتور
بسام محمد صهيوني
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية


(١٧)
أثر
الفلسفة اليونانية
في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري
تأليف الدكتور
محمود محمد عيد نفيسة
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(١٨)
التعارض بين الأقيسة
وأثره في الفقه الإسلامي
تأليف الدكتورة
ميادة محمد الحسن
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(١٩)
التفتازاني
وآراؤه البلاغية
تأليف
ضياء الدين القالش
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٢٠)
الحرية الاقتصادية
ومدى سلطان الدولة في تقييدها
في الشريعة الإسلامية
تأليف الدكتور
محمد جنيد الديرشوي
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية



(٢١)
الموازنة
بين منهج الحنفية ومنهج المحدثين
في قبول الأحاديث وردها
تأليف
عدنان علي الخضر
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٢٢)
النقد التطبيقي
عند العرب
في القرنين الرابع والخامس الهجريين
تأليف الدكتور
أحمد محمد نتوف
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٢٣)
صنعة
أسانيد السنة
في تاريخ ابن عساكر
تأليف
باسل الكسم
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٢٤)
صيغ
التمويل الزراعي
في التشريع الإسلامي وإمكانيات تطبيقها
تأليف الدكتور
عبد الله محمد نوري الديرشوي
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية



(٢٥)
منهج
يحيى بن سلام
في التفسير
(١٢٤ – ٢٠٠ هـ)
تأليف الدكتور
زكريا هاشم حبيب الخولي
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٢٦)
أهلية المرأة
في الشريعة الإسلامية
تأليف الدكتورة
غيداء محمد عبد الوهاب المصري
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٢٧)
منهج الإمام
فخر الدين الرازي
بين الأشاعرة والمعتزلة
تأليف الدكتورة
خديجة حمادي العبد الله
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٢٨)
الأسس الأخلاقية
في العهد القديم
مع مقارنتها بالقرآن الكريم
تأليف الدكتورة
ريمة شريف الصياد
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية

(٢٩)

نقد أعلام الرواة

الشعر العربي

حتى أوائل القرن الثالث

تأليف الدكتور

عبد الكريم محمد حسين

مشروع ١٠٠

رسالة جامعية سورية

(٣٠)

تعقبات الفارسي

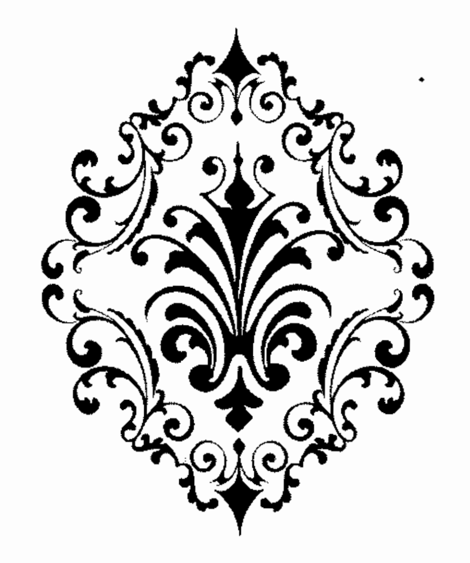
لشيخه الزجاج في «الإغفال»

تأليف

محمد عماد سمير بيازيد

مشروع ١٠٠

رسالة جامعية سورية




(١)
أحكام السجناء
وحقوقهم في الفقه الإسلامي
دراسة مقارنة
تأليف الدكتور
محمد راشد العمر
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(٢)
حماية البيئة الطبيعية
في الشريعة الإسلامية
دراسة فقهية مقارنة
تأليف
صفاء موزة
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(٣)
الحرب النفسية
منذ بداية الدعوة الإسلامية حتى نهاية العصر الأموي
تأليف الدكتور
حسين حسن عداي
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(٤)
الحديث المنكر
دراسة نظرية
في كتاب «علل الحديث» لابن أبي حاتم
تأليف الدكتور
عبد السلام أبو سمحة
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية

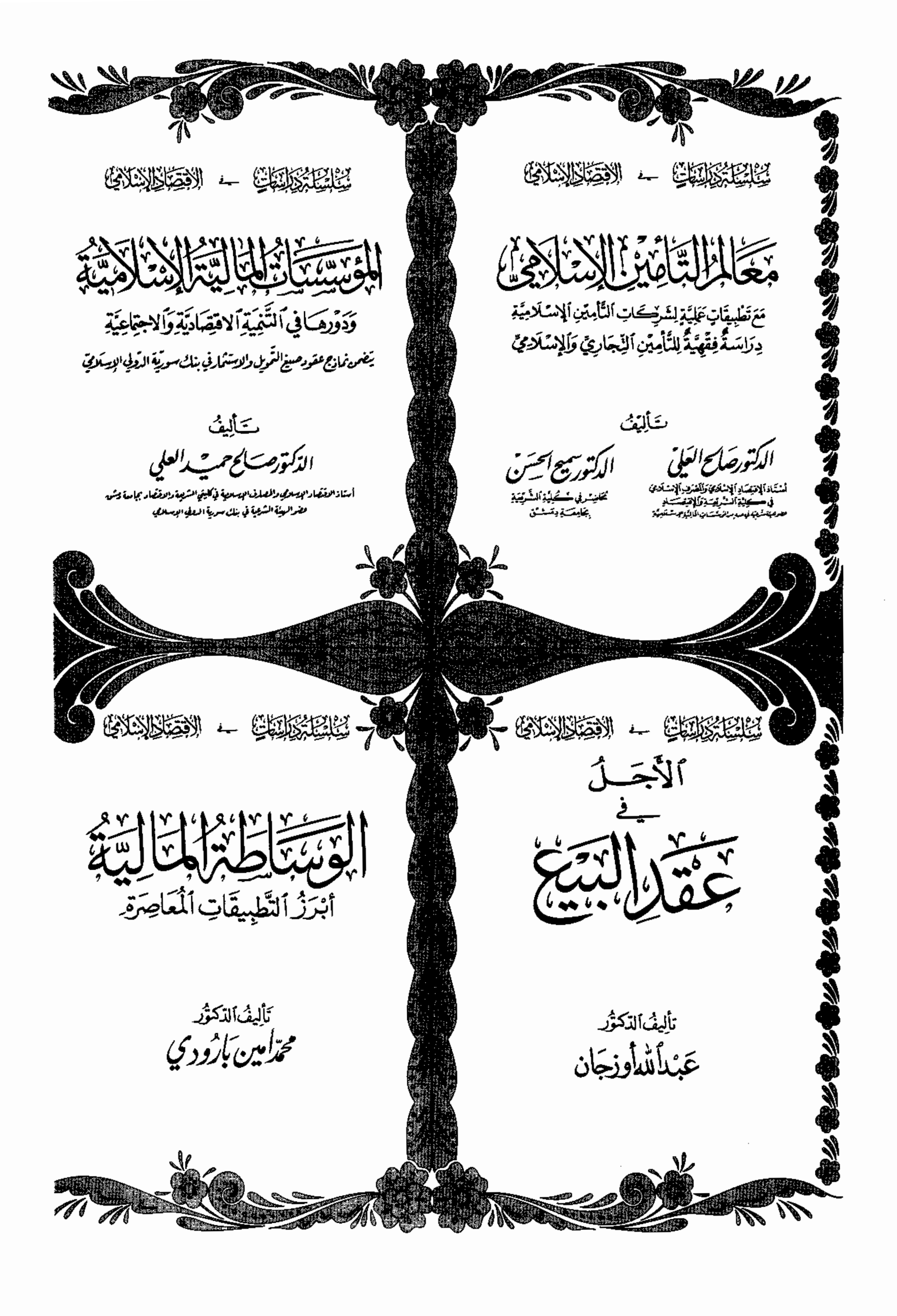


(٥)
معرفة أصحاب الرواة
وأثرها في التعليل
دراسة نظرية وتطبيقية في علل أصحاب الأعمش
تأليف الدكتور
عبد السلام أبو سمحة
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(٦)
لباب المحصول
في
علم الأصول
أو
مختصر المستصفى، للغزالي
تأليف
الفقيه الأصولي ابن رشيق المالكي
جمال الدين الحسين بن عتيق بن الحسين الربعي المصري المالكي
تحقيق الدكتورة
ثناء محمد علي الحلبي
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(٧)
الطيالسي
ومروياته التاريخية
تأليف
أحمد عدنان صالح الحمداني
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(٨)
مبدأ السببية
في الفكر الإسلامي بمصر والشام
في العصر الحديث
دراسة تأصيلية مقارنة
تأليف الدكتور
محمود محمد عيد نفيسة
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية



(٩)
أحكام الإكراه
وتطبيقاته في الفقه الإسلامي
دراسة مقارنة مع القانون
تأليف الدكتور
تيسير محمد برمو
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(١٠)
الإمام
ابن ناصر الدين الدمشقي
وجهوده في الحديث النبوي
تأليف
زكريا عبد العزيز الجاسم
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(١١)
السياسة الشرعية
وأثرها في الحكم الشرعي التكليفي
تأليف الدكتورة
نسيبة مصطفى البغا
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(١٢)
شهادة المرأة
في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي
تأليف الدكتورة
غيداء محمد عبد الوهاب المصري
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية


(١٣)
تقريب الأسانيد
و
ترتيب المسانيد
للإمام عبد الرحيم بن الحسين العراقي
(٨٠٦هـ)
دراسة وتحقيق
بلال محمد أبو حوية
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(١٤)
زكاة
الزروع والثمار
في ضوء تطور الزراعة في العصر الحديث
تأليف الدكتور
محمد قاسم الشوم
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(١٥)
الشرط الجزائي
في
الفقه الإسلامي
دراسة مقارنة
تأليف الدكتور
أسامة الحموي
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(١٦)
ابن فورك
وآثاره الأصولية
مع تحقيق
كتابه
المختصر في أصول الفقه
تأليف الدكتور
محمد حسان عوض
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية


سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي
معالم التأمين الإسلامي
مع تطبيقات عملية لشركات التأمين الإسلامية
دراسة فقهية للتأمين التجاري والإسلامي
تأليف
الدكتور صالح العلي
أستاذ الاقتصاد الإسلامي والمصرف الإسلامي
في كلية الشريعة والاقتصاد
الدكتور سميح الحسن
محاضر في كلية الشريعة
بجامعة دمشق
سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي
المؤسسات المالية الإسلامية
ودورها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية
يتضمن نماذج عقود وصيغ التمويل والاستثمار في بنك سورية الدولي الإسلامي
تأليف
الدكتور صالح حميد العلي
أستاذ الاقتصاد الإسلامي والمصارف الإسلامية في كليتي الشريعة والاقتصاد بجامعة دمشق
عضو الهيئة الشرعية في بنك سورية الدولي الإسلامي
سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي
الأجل
في
عقد البيع
تأليف الدكتور
عبد الله أوزجان
سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي
الوساطة المالية
أبرز التطبيقات المعاصرة
تأليف الدكتور
محمد أمين بارودي